ROBERTO DE MATTEI

GUERRA JUSTA GUERRA SANTA

Ensaio sobre
as Cruzadas, a *Jihad* islâmica
e a tolerância moderna

Civilização editora

Colecção
Talent de Bien Faire

GUERRA JUSTA
GUERRA SANTA

Tradução: António Carlos de Azeredo
Revisão: Maria Delfina de Almeida e Vasconcelos
Coordenação editorial: José Narciso Soares

Capa: Painel de azulejos, da autoria de Jorge Colaço, existente no átrio da Estação de São Bento, Porto. Representa a conquista de Ceuta pelos Portugueses, em 1415, vendo-se, em primeiro plano, o infante Dom Henrique.
(Fotografia de Felipe Barandiarán)

© 2002 **Américo Fraga Lamares e C.ª L.da** / Livraria Civilização Editora, Porto
Todos os Direitos Reservados

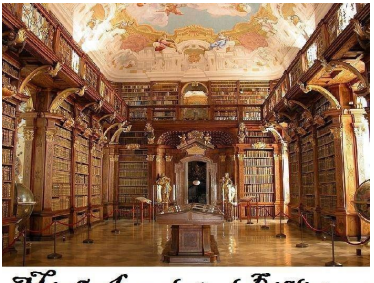
Fotocomposição, paginação, impressão e acabamento,
Companhia Editora do Minho, S. A., Barcelos
em Julho de 2002

ISBN: 972-26-1686-2
Depósito Legal: 182258/02

Roberto de Mattei

GUERRA JUSTA
GUERRA SANTA

ENSAIO SOBRE AS CRUZADAS, A *JIHAD* ISLÂMICA E TOLERÂNCIA MODERNA



Minha Impalpável Biblioteca

Civilização

INTRODUÇÃO

Os ataques de 11 de Setembro de 2001 às torres gémeas de Manhattan e ao Pentágono marcaram de modo dramático o século que se inicia. O fantasma da guerra reapareceu no horizonte, descobrindo perspectivas que pareciam definitivamente ultrapassadas: as hipóteses delineadas são as de uma guerra global, que se serve dos instrumentos tecnológicos mais sofisticados e das armas de destruição mais ferozes. Ergue-se o cenário de uma guerra religiosa, política e cultural: um "choque de civilizações", segundo a expressão de alguns estudiosos,[1] que desmente categoricamente a tese do "fim das ideologias" e da paz perpétua sobre a terra.

No entanto, o termo "choque de civilizações" não agrada ao *stablishment* político e mediático. Joga-se com um equívoco, que consiste em fazer crer que quem fala de "choque de civilizações" é quem o deseja, e quem afasta estes conceitos da sua linguagem também os afasta da realidade. Contudo, a existência do conflito é independente dos nossos sentimentos. Seria bom poder evitar a guerra, renunciando chamar inimigo a quem nos agride; é mais frequente que a guerra nos seja declarada do que sejamos nós a escolher o inimigo.

---

1) LIND, 1991; HUNTINGTON, 2000; DEL VALLE, 2001.

Quando se está em guerra, é importante delimitar os campos, conhecer o inimigo, saber quais são os valores e as realidades que se pretende defender. É necessária, em suma, uma reflexão sobre a nossa *weltanschauung*, sobre a nossa visão do mundo e sobre a nossa escala de valores. Esta reflexão, embora indispensável, não constitui, todavia, o tema de fundo deste estudo. As páginas que se seguem pressupõem, com efeito, uma opção já feita a favor da civilização ocidental, em torno da qual pode realizar-se a única paz verdadeira que é a "tranquilidade da ordem" [2] definida pela tradição cristã.

O que nos interessa aqui, mais do que o problema da paz é o da sua defesa, ou seja, o da licitude da guerra contra o inimigo que agride o Ocidente com o fim de instaurar uma ordem moral e social radicalmente oposta à sua tradição e à sua história.

O problema da legitimidade da guerra e do seu valor moral tem uma importância fundamental num tipo de conflitos como os que caracterizam a época pós-moderna, na qual as operações bélicas se subordinam às operações psicológicas e mediáticas e o combatente por excelência, mais do que um militar de carreira, passou a ser o *opinion maker*, o analista mediático, o líder religioso, e o desarmamento psicológico constitui a primeira condição da derrota do adversário. O "rearmamento moral" pressupõe, pelo contrário, que o combatente esteja convicto de militar por uma causa justa e, mais ainda, esteja convicto da existência, em determinadas condições, de "guerras justas" nas quais vale a pena combater.

---

2) SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XIX, c. 12.

A primeira parte deste opúsculo reassume a doutrina tradicional cristã sobre a guerra justa, mostrando como os princípios perenes da teologia e da moral podem ajudar a avaliar os complexos problemas colocados pelo desenrolar das guerras contemporâneas.

O segundo capítulo é dedicado a expor as características da *"jihad"*, a "guerra santa" islâmica, também ela considerada na sua continuidade histórica e doutrinal até aos nossos dias. Hoje, em nome do "diálogo" com o islão, procura-se remover ou redimensionar o significado atribuído à *jihad* do islamismo ortodoxo. Pretende-se, com isso, aplicar ao Islão as categorias do pensamento moderno com o risco de se cair numa incompreensão trágica do que está a acontecer sob os nossos olhos. O melhor modo para aproximar-se do Islão é respeitá-lo. E respeitá-lo significa aceitá-lo tal como ele é, sem pretender "interpretá-lo", mudando-lhe a natureza.

As premissas iluministas do pensamento moderno levam, muitas vezes, a afirmar a existência de uma relação especular entre a *jihad* islâmica e aquela forma de "guerra justa" cristã que toma o nome de cruzada. No terceiro capítulo deste ensaio pretendemos definir as características peculiares da cruzada cristã, partindo, precisamente, das suas diferenças com a *jihad* islâmica.

Capítulo I

A GUERRA JUSTA CRISTÃ

1. Carlos Magno: modelo de soberano e de guerreiro cristão

O dia 25 de Dezembro do ano 800 é uma data muito relevante na história da Igreja e na do Ocidente cristão. Com a coroação de Carlos Magno, realizada pelo Papa São Leão III, na noite de Natal daquele ano, o cristianismo encontrou, com efeito, uma expressão social destinada a entrar na história como um modelo.[1]

A 16 de Dezembro de 2000, por ocasião do congresso realizado no Vaticano para celebrar os 1200 anos da coroação de Carlos Magno, João Paulo II quis destacar a importância histórica do evento, recordando a obra cultural e religiosa do grande imperador, considerado, juntamente com São Bento, como pai da Europa cristã.[2]

A coroação de Carlos Magno constitui a simbólica concretização da teologia política do Evangelho, exposta sobretudo

---

1) Sobre a concepção tradicional, cfr. ARQUILLIÈRE, 1934; DE PANGE, 1985; DEMPF, 1988; KANTOROWICZ, 1989; DE MATTEI, 2001.
2) JOÃO PAULO II, 2000, p. 5

nas *Cartas* dos apóstolos S. Pedro e S. Paulo. Esta doutrina pode ser resumida em dois princípios: o princípio do fundamento divino da autoridade, decorrente da máxima "*non est potestas nisi a Deo*" (Rom 3, 1), e o da distinção entre a esfera espiritual e a esfera temporal, expresso, por sua vez, no mandamento do Senhor de dar "a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (Mt 22, 21).

A primeira fórmula, segundo a qual "não há poder que não provenha de Deus", exprime o fundamento metafísico de qualquer soberania, isto é, a ideia de que todas as soberanias terrenas, desde a familiar até à política, são uma participação na soberania divina, e que é na lei divina e natural que elas têm o seu limite e o seu critério último.

A segunda máxima que ordena "dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" deve ser lida à luz da precedente: Jesus Cristo dispôs a coexistência na terra de duas autoridades supremas, uma espiritual e outra temporal; as duas esferas soberanas, embora distintas, estão ligadas por relações de colaboração e de subordinação, expressas no acto em que a autoridade temporal recebe da espiritual os símbolos do poder.

A natureza desta relação foi exposta no século V pelo Papa Gelásio (492-496), através da fórmula das *duo luminaria*, segundo a qual "existem dois poderes principais pelos quais o mundo é governado: a autoridade sacra dos Pontífices e o poder régio".[3] A civilização cristã, que nasce com Carlos Magno, terá, durante cinco séculos, as suas mais

3) GELÁSIO I, *Epístola VIII ad Anastasium Imperatorem*, col. 42.

altas referências nestes dois poderes supremos, os quais exercem uma *plena potestas* que deriva para ambos, directa ou indirectamente, de Deus: a *auctoritas sacrata* dos Pontífices, ou *Ecclesia*, e a *regalis potestas* dos soberanos, ou *Imperium*.

Nos cerimoniais das coroações imperiais e reais utilizados depois de Carlos Magno, o soberano recebe do *consecrator* não só a coroa mas também a espada: *Accipe gladium de altare sumptum*: a espada é santa como o altar sobre o qual está colocada e só deve servir para causas santas. O soberano deve brandi-la com vigor para demonstrar a sua firme decisão de defender a Igreja contra os inimigos externos e internos que a atacam.[4]

O primeiro destes importantes documentos litúrgicos remonta ao século IX, e augura ao imperador que seja *triumphatur hostium ad opprimendos rebelles et paganas nationes*, "triunfador dos inimigos ao reprimir os rebeldes e os povos pagãos".[5] Também desta época é a *Missa pro rege contra paganos*, que se encontra no sacramentário de Angoulême, e que parece ser a primeira de uma longa série de Missas contra os pagãos, composta por ocasião das campanhas de Carlos Magno contra os Ávaros.[6]

Com a figura de Carlos Magno aparece, ao lado do modelo do mártir, característico dos primeiros três séculos da Igreja, um novo protótipo: o do guerreiro cristão que tem a missão de defender a *christianitas* da agressão dos seus inimigos e

4) VILLEY, 1942, p. 39; MORISI, 1963, p. 179.
5) MORISI, 1963, pp. 178-179.
6) VILLEY, 1942, p. 28; MORISI, 1963, p. 177.

de assegurar, se for necessário com o recurso às armas, o triunfo da fé católica e da Igreja.[7]

No modelo carolíngio já encontramos os elementos da guerra justa cristã e os daquela forma de guerra santa que haveria de tomar o nome de cruzada. Graziano, na proposição XXIII do seu *Decretum*, definirá o *justum bellum* nestes termos: *justum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa.*[8] A guerra justa é aquela que pode ser empreendida pelos soberanos temporais; a guerra santa é aprovada pelo Papa ou, de qualquer modo, aquela que é intentada em defesa da Igreja e da cristandade.

No quinto céu do Paraíso, o de Marte, Dante colocará, no meio dos que combateram pela fé, os espíritos resplandecentes de Carlos Magno e de Rolando,[9] junto com os de Josué, Judas Macabeu e dos principais protagonistas das cruzadas. De seu lado, a Igreja, reconhecendo na diocese de Aix-la-Chapelle o culto do "beato Carlos Magno", aprovará a veneração dos fiéis para com o rei "justo" e "guerreiro".[10]

2. Militares e cristãos nos primeiros séculos

O modelo de soberano e guerreiro cristão anterior a Carlos Magno foi outro imperador, Constantino-o-Grande

7) DELARUELLE, 1941, pp. 24-25: VILLEY, 1942, pp. 41-46 ; FLORI, 2001, pp. 29-34.
8) GRAZIANO, *Decretum*, c. XXIII, q. II, col. 1166-1167.
9) DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, III, 8, 43-45.
10) FOLZ, 1973.

(+ 337), que, nas vésperas da batalha de Ponte Milvius, *ad Saxa Rubra*, a 28 de Outubro de 312, teve a visão de uma cruz resplandecente no céu acompanhada da inscrição *in hoc signo vinces*. Durante a noite, Cristo apareceu-lhe em sonhos, ordenando-lhe que adoptasse aquele símbolo na batalha do dia seguinte. A vitória de Constantino encerra a época das perseguições, abrindo uma nova era na história da Igreja. É no exército e graças a ele, como observa Leclercq, que se inicia o reconhecimento público da religião cristã.[11]

Apesar da opinião contrária de Tertuliano, cujas posições reflectem a sua evolução rumo à heresia montanista,[12] nenhum acto do magistério tinha proibido o serviço militar no decurso dos três primeiros séculos da Igreja. Pelo contrário, é conhecido o facto de que, neste período histórico, muitos cristãos serviram como oficiais ou soldados nas legiões romanas, conciliando a dupla condição de cristãos e de militares, sem que a Igreja lhes fizesse qualquer reparo por este facto: muitos destes foram mesmo canonizados.[13] Como o serviço militar no Império romano não era universal nem obrigatório, a não ser em situações excepcionais, o facto torna-se mais significativo ainda.[14]

O caso de São Maximiliano, que em 295 prefere morrer, a prestar o serviço militar, é isolado. Os oficiais e soldados cristãos que foram martirizados nesta época não foram condenados à morte por rejeitar como cristãos o serviço das

11) LECLERCQ, 1933, col. 1147.
12) LECLERCQ, 1933, col. 1122-1126.
13) CAMMILLERI, 1992, pp. 69-90.
14) DE LA BRIÈRE, 1938, pp. 14-15 ; CARDINI, 1982, pp. 194-199.

armas, mas por se recusarem a participar em cerimónias pagãs impostas pelos perseguidores, ou seja, por não quererem realizar actos de idolatria e de apostasia.[15] Tal é o exemplo de Santo Eustáquio, de São Sebastião, de São Maurício e da XII Legião, dizimada sob Marco Aurélio, assim como a Legião Tebana o foi por Diocleciano e Maximiano.

O Édito de Milão, promulgado por Constantino, em Fevereiro de 313, encerra a época das perseguições, durante a qual a condição imposta aos cristãos para servir o poder público tinha sido a de renegarem previamente o cristianismo.

A liberdade de culto e a consequente cristianização da sociedade e das instituições romanas verá nascer com o Estado cristão a doutrina da guerra justa. O III cânone do Concílio de Arles, que teve lugar em Agosto de 313, poucos meses depois do Édito de Milão, sanciona a primeira condenação do pacifismo, estabelecendo que "aqueles que desprezem as armas sejam excomungados".[16]

"Vencei, ó Deus, os inimigos do nome romano e do credo católico! – lê-se no *Sacramentario Leoniano*, cujos textos foram compostos em Roma no século V ou VI – Protegei todos os governantes de Roma para que, com a sua vitória, o teu povo tenha uma paz segura! Aniquilai os inimigos do teu povo! Defendei a estabilidade do nome romano e protegei o seu domínio de modo que a paz e o bem duradouro reinem entre os teus povos!".[17]

---

15) DE LA BRIÈRE, 1938, p. 15.
16) HEFELE, 1907, pp. 282-283.
17) Cit in ERDMANN, 2001, pp. 31-32.

A ideia da legitimidade de certas guerras e da glorificação do soldado cristão começa a fazer o seu caminho nos longos séculos das invasões bárbaras, carregados de violências e horrores que a Igreja procura mitigar e dulcificar com os seus ensinamentos e o seu exemplo. Aos bárbaros invasores, a Igreja não ensinou o pacifismo, mas o ideal do guerreiro cristão.

3. A teoria da guerra justa em Santo Agostinho

A primeira elaboração de uma doutrina cristã sobre a guerra ficou a dever-se a Santo Agostinho (354-430), e está contida, sobretudo, no XIX livro de *A Cidade de Deus*.[18] As suas teorias serviram de inspiração a todo o pensamento medieval e conservam, ainda hoje, uma extraordinária actualidade.

Santo Agostinho ensina, antes de mais, que todos os seres desejam a paz; mesmo aqueles que querem a guerra desejam somente assegurar a paz por meio da vitória; "daí resulta que a paz é o fim desejável da guerra. Todos os homens procuram a paz mesmo quando fazem a guerra, mas nenhum quer a guerra fazendo a paz".[19] Mas a paz não é sempre justa; existe uma paz aparente e falsa e uma paz verdadeira que se pode definir como a "tranquilidade da ordem",[20] segundo uma fórmula destinada a tornar-se clássica,

18) Cfr. DE LA BRIÈRE, 1938, pp. 21-27 ; FLORI, 2001, pp. 37-39.
19) SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, liv. XIX, c. 12, 1.
20) SANTO AGOSTINHO, ib., c. 13, 1.

ou seja, a recta disposição de todas as coisas segundo os princípios da lei natural e divina.

O pensamento do Doutor de Hipona pode, assim, resumir-se do seguinte modo:

a) A guerra é um mal, ao qual por vezes é necessário recorrer, a fim de restabelecer a justa paz e evitar males mais graves.

b) A guerra pode ser "justa", se for justa a paz para a qual ela tende. Santo Agostinho define, num texto célebre, as *iusta bella*, isto é, as "guerras justas", com estas palavras: "costumam ser definidas como justas as guerras destinadas a castigar as injustiças; ou seja, aquelas em que se trata de vencer um povo ou uma cidade que descuraram punir os malefícios dos seus súbditos, ou que não entregaram aquilo que tinha sido tirado injustamente".[21] É importante notar que o que torna justa uma guerra é a iniquidade da parte contrária. A guerra é justa porque foi consumada ou está para consumar-se uma injustiça.

c) A vontade deve tender sempre para o bem da paz: a guerra trava-se por necessidade, a fim de que Deus nos liberte de um estado de injustiça e nos conserve na paz. Com efeito, não se busca a paz para fazer a guerra, mas faz-se a guerra para conseguir a paz. "Sê, pois, pacífico ao guerrear, para induzir com a vitória ao bem da paz aqueles que deves combater. Diz, neste sentido, o Senhor: 'Bem-aventurados os pacíficos porque serão chamados filhos de Deus' (Mt 5, 9)".[22]

---

21) SANTO AGOSTINHO, *Quaest. in Heptateuch.* in *Iosue*, VI, q. 10, col. 781.
22) SANTO AGOSTINHO, *Epistola* ao conde Bonifácio, coll. 855-856.

Quanto aos sofrimentos que resultam da guerra e que, por vezes, afligem aqueles que não os mereciam, são factos permitidos por Aquele Deus "que dirige os princípios, os desenvolvimentos e os fins das guerras", em virtude de razões de misericórdia, de salvação ou de santificação.[23] "É, com efeito, a injustiça do inimigo que obriga o sábio a aceitar guerras justas; o homem deve lamentar esta injustiça porque ela pertence aos homens, se bem que dela não deveria surgir a necessidade de fazer a guerra. Portanto, todo aquele que considera com tristeza estas desventuras tão grandes, tão horríveis, tão cruéis, deve admitir a sua infeliz condição; ao invés, todo aquele que ou a sofre ou a julga sem tristeza da consciência, muito mais infelizmente se considera feliz porque perdeu o sentimento de humanidade".[24]

4. A teoria da guerra justa em São Tomás de Aquino

A opinião de São Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a guerra é da máxima importância, não só pelo seu valor intrínseco mas também pela influência que alcançou sobre a doutrina subsequente da Igreja.[25] As ideias do Doutor Angélico encontram-se expostas, sobretudo na parte da Suma Teológica em que ele estuda as virtudes cristãs, a *Secunda Secundae.*

São Tomás fala, explicitamente, da guerra justa, retomando o conceito fundamental de Santo Agostinho, segundo

23) SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, liv. XIX, c. 7, c. 30.
24) SANTO AGOSTINHO, id, liv. XIX, c. 12.
25) DE LA BRIÈRE, 1938, pp. 30-31.

o qual "aqueles que fazem guerras justas têm em vista a paz. Por isso, eles somente estão contra a paz má que o Senhor não veio trazer à terra (Mt 10, 34)". Mesmo aqueles que procuram as guerras e as discórdias, escreve o Doutor Angélico, não desejam outra coisa senão a paz, que crêem não possuir, mas como não pode haver paz verdadeira a não ser no desejo do verdadeiro bem, "a verdadeira paz só pode encontrar-se nos bons e no bem, enquanto a paz dos maus é uma paz aparente e não verdadeira".[26]

As três condições tomistas da guerra justa, destinadas a tornarem-se clássicas, são as seguintes:

Em primeiro lugar, tem de existir uma autoridade competente, por ordem da qual a guerra deve ser proclamada: "Com efeito, uma pessoa privada não tem o poder de fazer a guerra porque ela pode defender o seu próprio direito recorrendo ao julgamento do seu superior".[27] São Tomás recorda a frase de Santo Agostinho que diz: "A ordem natural, indicada para a paz dos mortais, exige que resida nos príncipes a autoridade e a deliberação de recorrer à guerra".[28]

Em segundo lugar, exige-se uma causa justa: ou seja, "uma culpa por parte daqueles contra os quais se faz a guerra". São Tomás assume a definição de Santo Agostinho, já citada, segundo a qual "costumam ser definidas como justas as guerras destinadas a castigar as injustiças; ou seja, aquelas em que se trata de vencer um povo ou uma cidade

26) SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teologica*, II-IIae, q. 29, art. 2, ad 2, ad 2 e ad 3.
27) Id, II-IIae, q. 40, a. I, resp.
28) SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum*, liv. XXII, c. 75, col. 448.

que descuraram punir os malefícios dos seus súbditos, ou que não entregaram aquilo que tinha sido tirado injustamente".[29]

Em terceiro lugar, exige-se que a intenção de quem combate seja recta: isto é, "que se procure promover o bem e evitar o mal". Uma vez mais, o Doutor Angélico cita Santo Agostinho: "Entre os verdadeiros adoradores de Deus até as guerras são pacíficas, pois não se fazem por cupidez ou crueldade, mas por amor da paz, ou seja, para reprimir os malvados e socorrer os bons". Portanto, "o desejo de fazer mal, a crueldade na vingança, o desprezo implacável, a ferocidade no guerrear, a vontade de subjugar e outras coisas do género são justamente reprováveis na guerra".[30]

"Esta doutrina de São Tomás – escreve o Padre de la Brière – é confirmada, indirecta mas claramente, por Bulas pontifícias, por decretos conciliares da Idade Média a propósito da paz de Deus, pela trégua de Deus e pela regulamentação pacífica, mediante arbitragem, dos conflitos entre os reinos. São documentos que, pela sua concordância de pensamento, traduzem a autêntica doutrina da Igreja e o espírito geral dos seus ensinamentos sobre questões morais respeitantes ao direito da paz e da guerra".[31]

A guerra justa sobre a qual escrevem São Tomás e Santo Agostinho é uma guerra ofensiva. A guerra defensiva insere-se no direito do homem à legítima defesa e não necessitava,

---

29) SANTO AGOSTINHO, *Quaest. in Heptateuch.* in *Iosue*, VI, q. 10, col. 781.
30) SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum*, liv. XXII, c. 74, col. 447.
31) DE LA BRIÈRE, 1926, col. 1262.

para os nossos autores, de ser jurídica e teologicamente justificada: *Vim vi repellere omnia jura permittunt.*[32]

As guerras ofensivas (como, por exemplo, recuperar uma província ou uma cidade perdida, punir outra nação pela ajuda dada ao inimigo; ajudar os aliados; punir aqueles que violaram os tratados), enquanto justas, não têm a ver com agressões. O recurso às armas na guerra ofensiva funda-se na justiça punitiva,[33] da qual São Tomás descreve a natureza numa *quaestio* da Suma Teológica.[34] O desejo de punição, explica o Doutor Angélico, tratando-se de um movimento de repulsa natural perante o mal, não pode deixar de conter alguma coisa de bom; a *vindicatio*, a "justa punição" é, pois, lícita, porque se coloca em primeiro lugar não o mal do culpado, mas a sua emenda, ou então "a repressão do mal pela tranquilidade pública, a tutela da justiça e da honra de Deus".[35] Por isso, o homem virtuoso e santo "rejeita as coisas nocivas, defendendo-se ou vingando as injúrias sofridas, não com a intenção de fazer mal, mas com a intenção de eliminar o mal".[36]

5. A guerra justa na Segunda Escolástica

A doutrina da "guerra justa", mesmo quando ofensiva, foi desenvolvida nos seus vários aspectos, depois de Santo

32) ULPIANO, lib. I, § 27, *de vi*, 43, 16.
33) DE LA BRIÈRE, 1926, col. 1265.
34) SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teologica*, II-Iiae, q. 108, art. 1 e 2. Sobre este ponto, cfr. também CENTI, 1980; MICHEL, 1950.
35) SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teologica*, II-Iiae, q. 108, art. 1.
36) Ibid, art. 2.

Agostinho e São Tomás, por grandes teólogos espanhóis da Segunda Escolástica, tais como Francisco de Vitoria (1492-1546), e, sobretudo, o jesuíta Francisco Suárez (1548-1617), o "Doutor Exímio", que dedicou a este tema a *disputatio* XIII do seu Tratado *De Charitate*.[37]

Que a guerra, escreve Suárez, "não é em si intrinsecamente má, nem proibida aos cristãos, é uma verdade de fé contida na Sagrada Escritura, pois no Antigo Testamento são louvadas as guerras empreendidas por homens muito santos: 'Bendito seja Abraão pelo Deus Altíssimo que criou o céu e a terra; bendito seja o Deus Altíssimo, que entregou os teus inimigos nas tuas mãos!' (Gen 14, 19-20). Passagens análogas podem ler-se em Moisés, Josué, Sansão, Gedeão, David, os Macabeus e outros, aos quais, muitas vezes, Deus ordenava fazer a guerra contra os inimigos dos hebreus; e São Paulo diz que estes santos conquistaram impérios em favor da Fé. O mesmo é confirmado por outros testemunhos dos Santos Padres, citados por Graciano, como também por Santo Ambrósio em vários capítulos do seu livro sobre os deveres".[38]

A guerra defensiva – distingue o teólogo jesuíta fazendo-se eco de Francisco de Vitoria – é aquela que rejeita uma agressão injusta enquanto esta é desferida. A guerra agressiva ou ofensiva, ao invés, é aquela que se empreende para reparar uma injustiça já cometida. O critério da distinção não se refere à justiça ou injustiça da guerra, mas à iniciativa

37) Sobre a doutrina da guerra da Segunda Escolástica, cfr. VANDERPOL, 1919; GIACON, 1950; PEREÑA VICENTE, 1954.
38) SUÁREZ, Disp. XIII, *De Bello*, sectio I, n. 2, p. 737.

do recurso ao uso da força: no primeiro caso, a iniciativa é de quem comete a injustiça, e quem faz a guerra é obrigado a defender-se; no segundo, a iniciativa é de quem já sofreu a injustiça e, depois de usar todos os meios para obter uma reparação, recorre à força.[39] A guerra ofensiva não é, pois, em si, necessariamente má "mas pode ser honesta e até indispensável".[40] Com a condição de recorrer a ela somente quando nenhum outro meio possa ser esperado, e que a injúria, que se quer reparar, seja tão grave que requeira o recurso a um meio tão carregado de consequências.[41]

6. Pró e contra a guerra justa

Uma objecção de fundo contra a guerra justa cristã parece provir da universalidade do preceito natural e divino de "não matar", formulado no quinto mandamento. A doutrina da Igreja responde, no entanto, que o preceito não se refere ao matar em si mesmo, mas ao assassínio do inocente. A culpa exige uma justiça reparadora, atribuída à autoridade pública, e a agressão legitima a defesa, admitida pela Igreja até mesmo para o caso da pessoa singular.

À pergunta: "Existem casos nos quais seja lícito matar?", o *Catecismo Maior*, promulgado por São Pio X, respondia: "É lícito matar o próximo quando se combate numa guerra justa; quando se executa, por ordem da autoridade suprema,

39) SUÁREZ, Disp. XIII, *De Bello*, sectio I, n. 6, p. 738.
40) Ibid, n. 4, p. 738.
41) SUÁREZ, Disp. XIII, *De Bello*, sectio IV, n. 1, p. 743.

a condenação à morte como pena por qualquer delito; e, finalmente, quando se trata da necessária defesa contra um agressor injusto".[42] O novo *Catecismo da Igreja Católica* confirma, em substância, esta doutrina.[43]

Outras objecções baseiam-se nalgumas passagens do Evangelho, como aquela que é citada, frequentemente, pelos pacifistas: "Mete a tua espada na bainha, pois todos quantos deitam mão à espada, à espada morrerão" (Mt 26, 52). Contudo, Jesus censura Pedro porque deitou mão à espada movido por um ímpeto irreprimido e sem autorização do Senhor. "Deita mão à espada –escreve Santo Agostinho– aquele que se arma contra o sangue de alguém, sem a ordem ou a permissão de qualquer poder legítimo ou superior";[44] pelo contrário, quem usa a espada por ordem de Deus ou da autoridade competente, observa por sua vez São Tomás, não toma por si mesmo a espada.[45] O que Jesus parece proibir nesta passagem é, pois, o uso indevido da espada que, naquele momento, era injustificado; mas não o facto, por Ele mesmo autorizado, de que os apóstolos a trouxessem consigo.

O direito natural e o Evangelho, longe de condenarem a guerra, oferecem, pelo contrário, os argumentos doutrinais que fundamentam a sua licitude.

A guerra, explica Francisco de Vitoria,[46] era permitida pela lei natural, como se vê no Antigo Testamento, que em

---

42) *Catecismo de São Pio X*, P. III, c. 3. par. 2, resposta à pergunta 413.
43) *Catecismo da Igreja Católica*, 1997, n. 2265.
44) SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum*, lib. 22, c. 70, col. 444.
45) SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teologica*, q. 40, art. 1, ad. 1.
46) FRANCISCO DE VITORIA, *De Jure Belli*, I.

nenhum momento a condena como tal; pelo contrário, nele se refere tanto a guerra de defesa e de libertação justa, como a guerra ofensiva e de conquista justa. A guerra "justa" reporta-se, explicitamente, à vontade de Deus: o povo de Israel luta em seu nome, sob o seu comando, confiando na sua ajuda, contra os seus inimigos. Abraão combate contra quatro reis (Gen 14); os livros dos Números falam do "livro da guerra do Senhor", antiga recompilação de cantos nacionais e religiosos (Num 21, 14); o Deuteronómio recomenda não apiedar-se da sorte dos inimigos vencidos (Deut 7, 16); o Livro dos Juizes celebra as vitórias de Israel (Jz 3, 29-31; 4, 16; 8, 10). Depois de ter dado a Moisés o quinto mandamento, Deus enumera uma longa série de pecados que devem ser punidos com a morte: "quem ferir um homem mortalmente será condenado à morte" (Ex 21, 12).

No Novo Testamento, Jesus, esbofeteado por um criado do Sumo Sacerdote, não "deu a outra face", mas replicou: "Se falei mal, mostra onde está o mal; mas, se falei bem, porque Me bates?" (Jo 18, 23). A alguns soldados que o interrogavam sobre como deviam comportar-se, São João Baptista respondeu: "Não exerçais violência sobre ninguém, não denuncieis injustamente e contentai-vos com o vosso soldo" (Lc 3, 14). Assim pois –comenta Santo Agostinho– se São João lhes mandou contentar-se com o seu soldo, não lhes proibiu serem soldados.[47]

Admirado com a fé do centurião romano de Cafarnaum, cujo servo curara, Jesus exclama: "Eu vos digo: nem em

47) SANTO AGOSTINHO, *Epistola ad Marcellinum*, 138, c. II, 15, col. 531.

Israel encontrei tão grande fé" (Lc 7, 9); a confissão da divindade de Jesus –"Este era verdadeiramente o filho de Deus!" (Mt 27, 54)– é pronunciada pela voz do centurião no Gólgota; Cornélio, centurião da Coorte Itálica estabelecida em Cesareia, teve o privilégio de ser visitado por um anjo e ser baptizado por São Pedro (Act 10, 1-48).

O equívoco de fundo, no que respeita à interpretação em clave pacifista de algumas passagens do Evangelho, consiste em transpor, para o plano social e político, preceitos e conselhos de ordem puramente moral que Jesus Cristo reserva à santificação de cada alma. "Seguindo tal método, em nome do Sermão da Montanha, se excluiriam a propriedade, os tribunais, todos os órgãos de uma sociedade hierárquica, assim como a guerra e o serviço militar".[48]

Quando Jesus mandou dar a outra face, propôs um alto ideal de perfeição no plano pessoal que não exclui, mas, às vezes, impõe o direito e o dever dos indivíduos de se defenderem dos agressores, sobretudo quando está em jogo o bem comum. Jesus disse, na verdade, que o pai de família deve vigiar para impedir que o ladrão venha de noite arrombar a sua casa (Mt 24, 43). As suas palavras impõem ao pai de família mas também ao chefe de Estado, que tenha um cargo análogo ao do chefe de família, de defender-se contra os agressores injustos mesmo que seja necessário recorrer às forças armadas.[49]

Desfeitas estas objecções, pode-se resumir nestes termos a doutrina tradicional da guerra, tal como foi ensinado

48) DE LA BRIÈRE, 1926, col. 1258.
49) WELTY, 1966, II, p. 381.

pela Igreja ao longo do último milénio: A guerra em si mesma, enquanto uso da força, não é intrinsecamente boa nem intrinsecamente má; torna-se boa ou má, justa ou injusta, consoante os fins que ela se propõe alcançar. A guerra é ilícita para quem a faz sem justa causa e de modo indevido, mas é lícita e até mesmo, em certos casos, um dever, para quem a faz com justa causa e no devido modo. Em particular:

a) A guerra defensiva contra um agressor injusto é sempre lícita porque os povos possuem, tal como os indivíduos, o direito natural à legítima defesa.

b) Para que a guerra ofensiva seja justa: 1) deve ter, como primeira finalidade, a reivindicação de um direito gravemente lesado ou a reparação de um gravo dano sofrido; 2) deve ser o último recurso do qual o Estado se serve para tutelar o direito; 3) deve guardar proporcionalidade entre os males que produz e a importância do direito que se pretende fazer respeitar.

À *iuxta causa* que obriga a intervir, deve-se acrescentar, segundo a tríade proposta por Santo Agostinho e São Tomás, *auctoritas principis* e a *intentio recta*: que a guerra seja declarada pela legítima autoridade posta à cabeça do Estado, e que esta aja com recta intenção.

7. As características da guerra moderna

Durante mais de um milénio a Igreja ensinou, constantemente, a legitimidade de uma guerra conduzida por justa causa. As características da guerra moderna no século XX, colocaram, contudo, graves questões morais que merecem ser atentamente consideradas.

O século dos totalitarismos viu, com efeito, o aparecimento das guerras de massas, com características muito diversas das que possuíam as guerras tradicionais. Após a conclusão da Segunda Guerra mundial, afirmou Pio XII: "O progresso moderno imaginou e realizou armas tão desumanas e mortais, que podem aniquilar não só exércitos e armadas, não só cidades, países e aldeias, não só inestimáveis tesouros da religião, da arte, da cultura mas também as crianças inocentes com as suas mães, os doentes e os velhos indefesos. Tudo aquilo que de belo, de bom, de santo produziu o engenho humano, tudo, ou quase tudo, pode ser destruído".[50]

Em particular, a guerra moderna:

a) Envolve a totalidade da população, sem fazer, por princípio, qualquer distinção entre combatentes e não combatentes, entre militares e civis;

b) Tende ao aniquilamento total do adversário, graças às características técnicas das armas modernas;

c) É total, no sentido de que já não se localiza em territórios circunscritos, mas tende a tornar-se planetária.

Perante estes problemas, a Igreja desenvolveu e confirmou a sua doutrina nos seguintes pontos:

a. O imperativo moral da Igreja é a paz, que é "um preceito de direito divino".[51] Todavia, a paz "não é a simples ausência da guerra e não pode reduzir-se ao equilíbrio das forças em confronto".[52] Ela é a

50) PIO XII, 1950, p. 519.
51) PIO XII, 1948, p. 322.
52) *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, n. 2304.

agostiniana "tranquilidade da ordem", "é fruto da justiça" e "efeito da caridade".[53] "A paz – afirma Pio XII – não se pode confundir com o simples sentimento de humanidade, muito vezes feito de meras impressões, que só rejeita a guerra por causa dos seus horrores e atrocidades, das suas destruições e consequências, e não pela sua injustiça. A tal sentimento, de carácter hedonista e utilitário, e de origem materialista, falta o vínculo de uma estreita e incondicional obrigação. Isso cria aquele terreno no qual se juntam o engano do compromisso estéril, a tentativa de salvar-se a custa dos outros, e, em qualquer caso, a fortuna do agressor".[54]

b. A doutrina tradicional sobre a guerra justa, defensiva e ofensiva, em princípio não mudou, mas, na prática, a natureza da guerra moderna parece tornar hoje ilícita a guerra ofensiva. As devastações que uma guerra ofensiva, conduzida com armas de destruição maciça, podem produzir não parecem, com efeito, proporcionadas aos resultados que ela pretende alcançar.

c. Porém, o direito e a moral católicas[55] concordam em confirmar a licitude da guerra defensiva, sob determinadas condições, como disse Pio XII: "Um povo ameaçado, ou vítima de uma injusta agressão, se

53) CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 78 ; *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, n. 2304

54) PIO XII, 1948, p. 322.

55) OTTAVIANI, 1958, p. 137; WELTY, p. 395; MESSNER, 1967, pp. 1003-1004.

quiser pensar e agir de modo cristão, não pode permanecer numa indiferença passiva; tanto mais a solidariedade da família dos povos proíbe aos outros de comportar-se como simples espectadores numa atitude de impassível neutralidade (...). Isto é tão verdadeiro que nem a simples consideração dos males derivados da guerra, nem a cuidadosa graduação da acção e das vantagens, valem finalmente para determinar se é moralmente lícito, ou ainda, nalgumas circunstâncias concretas, obrigatório (sempre que exista uma probabilidade fundada de êxito), de enfrentar com a força o agressor. (...) A esta defesa está obrigada também a solidariedade das nações, que têm o dever de não abandonar o povo agredido. A segurança de que tal dever não ficará por cumprir, servirá para desencorajar o agressor e para evitar, assim, a guerra, ou, pelos menos, na pior hipótese, para abreviar os sofrimentos".[56]

Como para o indivíduo, também para os povos e para os Estados, é assegurado o direito à legítima defesa. O indivíduo pode renunciar a exercer este direito por si mesmo; o Estado tem o dever de proteger o bem comum dos seus cidadãos, que consiste não só nos bens físicos e materiais, mas também no património de valores e de princípios que constituem a sociedade, tais como os direitos e as liberdades fundamentais do homem e, sobretudo, a fé e a moral cristãs. A importância de certos bens, especialmente espirituais e

56) PIO XII, 1948, pp. 321-322.

morais, como a fé, a justiça, a liberdade, justifica plenamente a sua defesa por meio da força contra uma agressão injusta.

A doutrina de Pio XII sobre a guerra justa foi confirmada pelo Concílio Vaticano II, pelos discursos de João Paulo II e pelo Catecismo da Igreja Católica, segundo os quais "enquanto existir o perigo de guerra e não houver uma autoridade internacional competente e dotada dos convenientes meios, não se pode negar aos governos, depois de esgotados todos os recursos de negociações pacíficas, o direito de legítima defesa".[57] O Catecismo, na *editio typica* de 1997,[58] no nº. 2265, substitui a expressão "guerra justa" por "legítima defesa", nos seguintes termos:

"A legítima defesa pode ser, não somente um direito, mas um dever grave, para aquele que é responsável pela vida de outrem, do bem comum da família ou da sociedade. Preservar o bem comum da sociedade pode exigir que se coloque o agressor em estado de não poder fazer mal. A este título, reconheceu-se aos legítimos detentores da autoridade pública o direito de repelir pelas armas os agressores da comunidade civil confiada à sua responsabilidade".

8. As condições da guerra justa na idade contemporânea

À luz deste ensinamento pode-se afirmar que é lícita uma guerra justa quando é conduzida por uma autoridade

57) CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 79; *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, n. 2308.

58) *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, nºs. 2302-2317.

legítima, para defender-se de uma agressão injusta e actual, ou seja, quando está ao serviço de uma justiça rejeitada, ofendida ou destruída por uma violação da ordem.

A legítima defesa existe tanto no caso em que a injustiça se tenha já consumado como no caso em que esteja para consumar-se,[59] não só quando o ataque do adversário já está em curso mas também quando o ataque se iniciou claramente com acções singulares,[60] até mesmo por meios terroristas e não convencionais. As condições hoje exigidas pela guerra justa, segundo o novo *Catecismo*,[61] são as seguintes:

a) Todos os outros meios para pôr fim à agressão devem revelar-se ineficazes ou impraticáveis;

b) O agressor não deve sofrer danos maiores dos que os necessários;

c) A guerra defensiva deve ter probabilidade de êxito e não atentar contra bens superiores àqueles que se quer tutelar.

A Igreja e a razão humana declaram, por outro lado, a permanente validade da lei moral durante os conflitos armados "não é pelo facto de uma guerra se ter (...) infelizmente declarado, que tudo se torna lícito entre as partes beligerantes".[62] Todavia "as acções deliberadamente contrárias ao direito das gentes e aos seus princípios universais, bem como as ordens que comandam tais acções, são crimes. Uma obediência cega não basta para desculpar os que a elas se submetem".[63]

---

59) WELTY, 1966, p. 383.
60) WELTY, 1966, p. 401.
61) *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, n. 2309.
62) CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 79; *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, n. 2312.
63) *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, n. 2313.

No seu princípio, no seu desenvolvimento e no seu fim, a guerra deve ser regulada pelo direito e não pelas necessidades militares, porque acima dos interesses das partes o que está em causa é a lei da justiça. A justiça não pode separar-se da caridade que manda ajudar e beneficiar o próximo, incluindo os inimigos, conforme as palavras de Jesus: "Eu vos digo: amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam" (Mt 5, 44). Isto significa que se é lícito, em caso de guerra, castigar o inimigo por justa causa, não é lícito odiá-lo por motivos de ressentimento ou de vingança.

Quem faz uma guerra deve preocupar-se, por outro lado, com o maior cuidado possível em proteger a população civil que, em nenhum caso, pode ser atacada intencionalmente. No caso de ataque a objectivos de importância bélica é possível que sejam atingidos civis, mas é necessário que isto não seja desejado como efeito primário; se acontecer, porém, deve-se procurar reduzir ao mínimo este efeito.

9. As armas nucleares, bacteriológicas e químicas e a guerra "pós-moderna"

A época moderna assistiu ao aparecimento das armas nucleares, químicas e bacteriológicas, que se diferenciam das convencionais, não só pela sua extraordinária potência como pela diferente natureza. Com efeito:

a) são meios de destruição indiferenciada que atingem os inocentes e os próprios combatentes de modo desproporcionado em relação aos resultados bélicos, tornando o ataque numa verdadeira guerra de extermínio;

b) tanto nos seus alvos como nos seus efeitos fogem ao poder e ao controlo do homem muito mais do que as armas convencionais. Com efeito, elas atingem ou "infectam" homens e povoações, sem possibilidade de prever as últimas consequências do ataque desencadeado.

Quanto mais ilimitadamente se usam as modernas armas de extermínio, tanto mais a guerra se torna uma destruição brutal, completamente desumana. O que se pergunta, pois, justamente, é se as novas armas de extermínio não são meios de guerra imorais e, portanto, sempre ilícitos, tanto na guerra ofensiva como na defensiva.

Pio XII, em vários discursos, colocando a questão de "saber se a guerra atómica, biológica e química pode tornar-se simplesmente necessária" para defender-se contra uma agressão que utilize tais armas, convidava a deduzir a resposta "dos mesmos princípios que hoje são decisivos para permitir a guerra em geral".[64]

"A 'guerra total' moderna, a guerra nuclear, biológica e química em particular – pergunta o Pontífice – é, em princípio, permitida? Especialmente por causa dos horrores e dos imensos sofrimentos provocados pela guerra moderna, é indubitável que desencadeá-la sem justo motivo (*isto é, sem que ela seja imposta por uma injustiça evidente e extremamente grave, de nenhum outro modo evitável*) constitui um delito merecedor de severíssimas sanções nacionais e internacionais. De igual modo, não se pode, por princípio colocar a questão da licitude da guerra atómica, química e bacteriológica a não

64) PIO XII, 1953, p. 422.

ser no caso em que ela seja considerada indispensável para defender-se nas condições indicadas. Mas, nesse caso, deve ainda tentar-se evitá-la por todos os meios, mediante acordos internacionais, ou então colocando limites muito claros e estritos à sua utilização, a fim de que os seus efeitos permaneçam limitados rigorosamente às exigências da defesa. Todavia, quando a execução deste meio provoca uma extensão do mal que foge inteiramente ao controlo do homem, a sua utilização deve ser rejeitada como imoral. Aqui não se trataria já de 'defesa' contra a injustiça e de 'salvaguarda' necessária de possessões legítimas, mas sim do aniquilamento puro e simples de toda a vida humana dentro do seu raio de acção. Isto não é permitido sob nenhum título".[65]

A guerra nuclear, bacteriológica e química (N.B.Q.) – é o que se deduz deste excerto de Pio XII – só é permitida se for imposta por uma injustiça evidente e extremamente grave, que não se possa evitar por qualquer outro modo, e se for possível controlar de algum modo os seus efeitos. Os moralistas mais seguros afirmam que um só motivo pode justificar o uso das armas modernas: é quando o agressor faça uso delas e subsista a certeza de que não existe qualquer outro meio para salvar os bens fundamentais do Estado, gravemente ameaçados por um agressor.[66] Por outras palavras, as modernas armas de extermínio só podem ser utilizadas numa guerra defensiva justa e exclusivamente como legítima defesa extrema;[67] permanece o dever de usar todos os meios

65) PIO XII, 1954, p. 169.
66)MESSNER, 1967, pp. 1005-1006.
67) WELTY, 1966, P. 388; MESSENER, 1967, pp. 777-780.

para a evitar ou limitar através de convenções internacionais e, no caso de que ela cause um mal muito extenso, por fugir ao controlo do homem, deve ser condenada como imoral. Em tal caso, afirma Pio XII, pode ser admitida por ser "imposta por uma injustiça evidente e extremamente grave, que não seja evitável de qualquer outro modo".

A maior novidade na transformação da natureza da guerra não diz respeito, todavia, à quantidade e qualidade dos meios de destruição, como as armas nucleares, bacteriológicas e químicas, mas o desaparecimento dos agentes tradicionais, isto é, os Estados, nos quais a moral católica reconhecia a autoridade competente para empreender e sustentar um conflito.

Sobretudo depois da queda do Muro de Berlim, em 1989, teve início um processo de dissolução dos Estados nacionais, conduzido, de um lado, por organismos supranacionais como a ONU, a União Europeia, a NATO e outros, e, de outro lado, por organismos infranacionais, como as ONGs e associações transnacionais de todo o género, às quais se deve acrescentar os *lobbies* criminais e terroristas, mas ainda grupos religiosos, tais como a *jihad* islâmica que seria superficial incluir na categoria de "terrorismo". Às guerras conduzidas por estes grupos, definidas pelos especialistas como "assimétricas", contrapõem-se às guerras "humanitárias". Característico de ambas é o facto de serem guerras não só sem "justa causa" e sem "recta intenção", mas sem Estado ou autoridade que legitimamente a declare. Nenhuma guerra, mesmo a pós-moderna, renega na sua raiz a trilogia tradicional: *auctoritas principis, iusta causa, recta intentio*.

10. As guerras "humanitárias"

As guerras "humanitárias" são as empreendidas por entidades internacionais para reprimir "crimes contra a humanidade" e violações dos "direitos do homem" no interior das fronteiras estatais e geográficas de outras nações, como aconteceu na guerra do Kosovo de 1999. Elas preparam o nascimento de um tribunal penal internacional e de uma "polícia internacional" para intervir, em nome de um "direito de ingerência ética" contra todos os violadores dos direitos, ou pseudo-direitos, do homem.

A doutrina católica reconhece o direito à legítima defesa de um Estado agredido, mas não o direito à guerra ofensiva, mesmo que seja sob o nome de "ingerência humanitária", conduzida sem um mandato dos Estados, e, sobretudo, fora das normas do direito natural e cristão. No caso da guerra do Kosovo, a NATO intervém sem sequer ter o aval da ONU para impor uma solução política no território de um Estado cuja soberania não tinha sido oficialmente contestada. Os objectivos proclamados desta acção militar, eram, de outro lado, os de impedir uma "catástrofe humanitária", mas esta agravou-se justamente com o início dos bombardeamentos, assim como aumentou a instabilidade da região balcânica a ponto de transformar a vitória militar numa derrota ética e política.[68] Pelas suas premissas e pelas suas consequências parece, pois, difícil poder qualificar como moralmente "justo" este tipo de guerra "humanitária".

---

68) DE LEONARDIS, pp. 185-200.

Ainda não se conseguiu, por outro lado, constituir uma legítima autoridade supranacional à qual todos os Estados possam submeter-se. Os Pontífices recentes tinham auspiciado que a ONU chegasse um dia a poder desempenhar este papel.[69] Isto não aconteceu, como é unanimemente reconhecido. Mesmo que se admita que tal autoridade fosse constituída e que tivesse um poder de coacção superior ao de cada um dos Estados de modo a poder obrigar a observância daquilo que ela declarasse justo, restaria por definir os princípios jurídicos e morais nos quais inspiraria o seu critério de justiça. Os "direitos humanos" dos quais hoje tanto se fala não são os direitos tradicionais do homem, fundados numa ordem natural objectiva, mas direitos novos ou pseudo-direitos, fundados no exercício ilimitado da liberdade.

Pio IX, na proposição LXII do *Syllabus*, condena o princípio absoluto de não intervenção, e Pio XII ensina que, por vezes, "a intervenção é um dever e a neutralidade um erro".[70] Este direito é certamente legítimo no interior de uma comunidade internacional formada por uma família de nações soberanas que reconhecem a existência de uma autoridade moral comum, como foi o Papado na Europa cristã, e de uma Lei natural inscrita no coração do homem (Rom 2, 14). Mas que direito de intervenção poderia ser reivindicado por quem não reconhece qualquer autoridade moral suprema e qualquer norma objectiva de direito natural, e se reporta à "ingerência ética" ou "humanitária" em nome de uma ideologia

---

69) JOÃO XXIII, *Pacem in terris*, n. 75; CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 82.

70) PIO XII, 1948, p. 322.

relativista, para acelerar a dissolução das instituições naturais, como as nações e os Estados, e impor anti-direitos, contrários às normas objectivas de direito natural, como é o caso do aborto e da homossexualidade?[71] Onde está aqui a *iusta causa* e a *auctoritas principis*?

11. As guerras "assimétricas"

Ao lado das guerras "humanitárias", um novo tipo de guerras apareceu no horizonte: as que são definidas como "assimétricas" pelas suas características caóticas, ou "não-lineares", se comparadas com os paradigmas políticos e militares tradicionais.[72]

A característica principal das guerras "assimétricas" é que elas são conduzidas por sujeitos transnacionais e não-governamentais, para fins mal definidos, através de uma "guerra global", entendida já como extensão ilimitada do conflito no tempo e no espaço, já como alargamento indiscriminado dos seus objectivos.

Também caracterizam as guerras pós-modernas, naturalmente, os novos meios tecnológicos. Contudo, mais do que as novas tecnologias, o problema está no modo como se desenvolvem e são empregados e na finalidade do ataque que se dirige, sobretudo, contra a cultura do inimigo, em nome de uma *weltanschauung* político-religiosa, radicalmente contraposta, como é o caso dos grupos islâmicos.

---

71) DE MATTEI, 2001, pp. 174-175.
72) Sobre as guerras "assimétricas", cfr. VAN CREVELD, 1991; LIND, 1994.

A guerra psicológica constitui um elemento fundamental da guerra assimétrica. Clausewitz, no seu tratado *A Guerra* (1813), já a considera como uma parte essencial do conflito e, no século XX, as ideologias totalitárias ampliaram e desenvolveram o seu uso. No entanto, hoje também graças às novas tecnologias da comunicação, a relação entre guerra psicológica e guerra tradicional inverteu-se, no sentido de que a guerra clássica se tornou um mero auxiliar da guerra psicológica.[73] O próprio terrorismo passou a ser considerado, menos pelos seus efeitos de destruição material, do que pelo impacto psicológico sobre a sociedade e, assim, não é considerado em si mesmo, mas reportado à visão do mundo que propugna, ainda que, muitas vezes, esta não seja mais do que um puro niilismo destrutor.

Do ponto de vista da avaliação ética, o problema da guerra assimétrica não diz respeito somente ao uso desabusado dos meios, mas também à própria natureza da autoridade que os emprega. Retoma-se, assim, o tema da soberania, isto é, o de definir quem seja a autoridade competente para declarar uma guerra ou para responder a uma declaração de guerra. Se a existência de uma guerra se torna evidente pela explosão dos acontecimentos, nem sempre é claro, com efeito, quem declara a guerra e contra quem. As guerras "assimétricas" tendem a multiplicar-se numa sociedade acéfala e vêem como protagonistas *hackers*, especuladores da bolsa, *opinion leaders*, ideólogos e chefes religiosos. Elas aparecem, muitas vezes, como guerras sem sujeito

73) MUCCHIELLI, 1976, pp. 26-35. Sobre a guerra psicológica na era do "hipermediatismo", cfr. GERÉ, 1997, pp. 301-406.

público, ou, pelo menos, sem Estados e sem fronteiras, e colocam-se como guerras humanitárias no cenário da crise pós-moderna do conceito de soberania.

12. As verdadeiras causas e os remédios das guerras

Confundem-se hoje, com muita facilidade, as devastadoras consequências materiais e morais das guerras com as respectivas causas: é evidente que, sem conhecer e remover estas causas, se torna impossível afastar o espectro de destruição que pesa sobre o nosso futuro.

O Magistério da Igreja ensina que as causas profundas e verdadeiras da guerra não são de ordem política ou económica, mas espiritual e moral e resultam da violação da ordem natural e cristã: numa palavra, do abandono da lei de Deus na vida nacional e internacional.

"Vasculhemos a fundo a consciência da sociedade moderna, procuremos a raiz do mal: onde deita ela as suas raízes?", pergunta Pio XII. A resposta está na "progressiva descristianização individual e social" e na "anemia religiosa" difundida na Europa.[74] O mesmo Pio XII, na encíclica *Summi Pontificatus*, afirma que "a raiz profunda e última dos males que deploramos na sociedade moderna é a negação e a rejeição de uma norma de moralidade universal, seja da vida individual seja da vida social, e das relações internacionais; isto é, o desconhecimento tão difundido nos nossos

74) PIO XII, 1941, p. 351.

tempos, e o olvido dessa mesma lei natural, que encontra o seu fundamento em Deus, criador omnipotente e pai de todos, supremo e absoluto legislador, omnisciente e justo vingador das acções humanas".[75]

A paz, insiste João Paulo II, tem o seu fundamento na "ordem racional e moral" da sociedade fundada em Deus "fonte primeira do ser, verdade essencial e bem supremo".[76] Em particular, segundo o Pontífice, "a defesa da universalidade e da indivisibilidade dos direitos humanos é essencial para a construção de uma sociedade pacífica e para o desenvolvimento integral dos indivíduos, povos e nações".[77]

Para um cristão, a verdadeira causa da guerra, como de qualquer mal, é o pecado, do qual nascem a injustiça e a iniquidade. Perante a consumação da injustiça, se as pessoas podem ser vítimas de males, o Estado tem o dever de proteger o bem da comunidade. Este bem comum, antes de ser material, é espiritual e moral e, como qualquer bem, é posto em relação com o bem último e supremo, de cuja perfeição participa.

Perante a hipótese dramática de um conflito bélico, o ponto fundamental consiste em descobrir se existem bens espirituais e morais cujo valor exija serem defendidos, mesmo à custa de ter de suportar os horrores da guerra moderna.

Colocado diante da escolha de bens legítimos, mas de qualidade diversa, tais como o bem-estar material do povo

75) PIO XII, 1939, p.443.
76) JOÃO PAULO II, 1982, p. 133.
77) Id., 1999, p. 351.

ou o seu património moral, o governante deverá sempre antepor os bens superiores aos inferiores, mesmo à custa de sacrificar estes últimos numa guerra, recordando as palavras de Judas Macabeu: "É preferível morrer no combate, que ver o extermínio do nosso povo e do nosso santuário" (I Mac 3, 59). Para os cristãos autênticos, na verdade, a guerra e a morte não são necessariamente o maior mal. A guerra é o extremo dos males somente para quem adopta a visão irreligiosa que coloca o bem supremo na vida e não no fim transcendente da própria vida.[78] Para quem, pelo contrário, afirma o primado da vida do espírito sobre a da matéria, a proporção entre os males causados pela guerra e os bens que com ela se pretende proteger, será sempre a favor desses bens, desde que o direito reivindicado e ofendido seja importante.[79]

O fim da paz, explica Pio XII, é a protecção dos bens da humanidade, enquanto bens do criador. "Ora, entre estes bens alguns são de tal importância para a convivência humana, que a sua defesa contra a agressão injusta é, sem dúvida, plenamente legítima".[80]

A defesa dos bens superiores nunca poderá ser conduzida através de meios e actos em si ilícitos. As regras da guerra justa permanecem, para um cristão, as da moral tradicional, que não admite a máxima maquiavélica segundo a qual o fim justifica os meios.[81] Nenhum mal realizado com boas

78) AMERIO, 1985, p. 379.
79) MESSINEO, 1952 (a), col. 1238.
80) PIO XII, 1948, p. 322.
81) JOÃO PAULO II, 1993, nºs. 71-83.

intenções pode ser desculpado: "Como aqueles que dizem: façamos o mal para vir o bem. Desses, é justa a condenação" (Rom 3, 8). O cristão pode tolerar a existência do mal, mas não o deseja, nem o realiza, mesmo por graves razões para obter o bem. O fim continua a ser o bem da paz; os meios que ele escolherá para alcançar este fim, mesmo que devam passar através do uso das armas, devem ser sempre bons e justos. Só neste caso uma guerra poderá dizer-se justa e aspirar a restaurar, com a justiça, a paz: *opus iustitiae pax* (Is 32, 17). A paz será obra da justiça.

Capítulo II

A GUERRA SANTA ISLÂMICA

1. Um milénio de guerras depois do Édito de Medina

O ano 622 da era cristã é o ano decisivo na história do Islão. Tendo emigrado de Meca para Yathrib, Maomé (570 ap.-632) muda o nome desta última povoação para Medina, a "cidade" por antonomásia, e dita a sua *Constituição*. Neste documento, que ficou conhecido também como a "carta" ou "o édito" de Medina[1], o "profeta" define as características fundamentais do Islão, como comunidade de crentes que combatem por um objectivo simultaneamente religioso e político: impor a lei de Alá ao mundo inteiro.[2]

"Islão", diz o Corão, significa "submissão"[3] (Cor. 3, 19); "e todo aquele que queira uma religião diversa do Islão, não será aceite por Alá" (Cor. 3, 85). Em Medina, nasce assim a *jihad*, a obrigação para os muçulmanos de lutarem até obterem a submissão dos infiéis (Cor. 9, 29). A partir da batalha

---

1) Cfr. d'EMILIA, 1965, pp. 404-405; o texto encontra-se em WATT, 1980, pp. 130-134.
2) Sobre a génese da expansão islâmica, cfr. NOJA, 1974, pp. 199-219; BRANCA, 1995, pp. 49-54; WATT, 1980, pp. 1-33.
3) MURATA-CHITTICK, 1994, pp. 3-7.

de Badr, em Março de 624, na qual vence os habitantes de Meca, Maomé divide os homens em duas categorias, crentes e não crentes, muçulmanos e infiéis. "É de Medina que parte a fanfarra guerreira que ressoará através de toda a sua história".[4] O Corão, para além de texto religioso e jurídico, poderá ser lido como um tratado de conquista militar, análogo aos de Sun-Tzu, Maquiavel ou Clausewitz.[5]

Poucos anos após a morte de Maomé, teve início a expansão do Islão pelo Médio Oriente; em 634, os muçulmanos derrotam os bizantinos junto do rio Yarmuck, abrindo, assim, o caminho para a Síria e para a Palestina; dois anos depois, foi a vez do Egipto; em 711, invadem a Península Ibérica e chegam à França. As terras cristãs do norte de África e do Médio Oriente são anexadas, uma após outra, e passam a servir de vanguarda para atacar a Europa. Já nos finais do século VIII o Islão estende-se sobre um vastíssimo território, do oceano Atlântico até ao delta do rio Indo. A guerra santa tornara-se uma característica inseparável da vida islâmica.

Em Poitiers, finalmente, no ano de 733, a expansão dos muçulmanos no Ocidente detém-se, graças à intervenção do rei Carlos Martel. Enquanto na Península Ibérica se inicia uma longa guerra, que só haveria de terminar oito séculos mais tarde, uma nova potência islâmica surge a Oriente: o Império turco. Primeiramente, sob os sultões seldjúcidas e, mais tarde, sob os otomanos, os turcos criaram um dos mais poderosos impérios islâmicos da história. Com a conquista

4) GOLDZIHER, 1920, p. 7.
5) FAYE, 2000, p. 121.

de Constantinopla e de todo o Império cristão do Oriente, por Maomé II em 1453, os muçulmanos apoderaram-se de Belgrado em 1521, conquistaram a Hungria em 1526, e, em 1529, chegaram até às portas de Viena. Por fim, em 1571, derrotados em Lepanto pela "Santa Liga" cristã, promovida pelo Papa São Pio V, foram obrigados a deter-se.

Durante quase mil anos, do primeiro desembarque dos mouros na Península Ibérica (711) até ao segundo cerco turco de Viena (1683), a Europa permanece sob a constante ameaça do Islão.[6] Esta ameaça não se circunscrevia à Europa central e oriental. Os corsários berberes[7], partindo das suas bases no Magrebe, atacavam e saqueavam as cidades e aldeias do Mediterrâneo, à procura de despojos de guerra e de presas humanas. Considera-se que foi só no ano de 1830, com a ocupação francesa da Argélia, que chegou, finalmente, ao seu termo a pirataria e a prática da escravidão por parte dos povos berberes. Até essa data, calcula-se que as Ordens religiosas dos Trinitários e dos Mercedários terão resgatado, das mãos dos piratas muçulmanos, um total de mais de um milhão de escravos.[8]

2. O "despertar" do Islão contemporâneo: o "Livro e a espada"

Após o término da Primeira Guerra Mundial, o desmembramento do Império otomano, assinado em Sèvres a

6) LEWIS, 1995, pp. 26-27.
7) HEERS, 2001.
8) PANETTA, 1998, p. 286.

10 de Agosto de 1920, parecia ter sancionado o inexorável declínio do Islão. Os vastos territórios muçulmanos da Ásia e da África estavam sob o controlo dos impérios europeus, e, exceptuando o Irão, imerso no caos, só algumas regiões perdidas conservavam certo grau de independência e soberania. Dos tratados de paz unicamente saíra uma república islâmica laica: a Turquia. O projecto de "secularização" do Islão, através das ideologias do Ocidente moderno, começou, no entanto, a ser contestado, desde os fins dos anos vinte, por parte de um movimento que se propunha voltar às fontes clássicas da teologia islâmica, isto é, o Corão e a Suna.

Em 1928, são fundados no Egipto os Irmãos Muçulmanos (*al-ikwhan al Muslimun*) por obra de Hassan al-Banna (1906-1949) e, em 1941, no subcontinente indiano, a *Jama'a at-i Islami*, sob a direcção de Abu Ala al-Mawdudi (1903--1979). Estes organismos estão na origem dos grandes movimentos islâmicos contemporâneos.[9] Hassan al-Banna e Mawdudi, cujos obras foram traduzidas para dezenas de línguas, são hoje os autores canónicos dos movimentos islâmicos sunitas,[10] seguidos, desde os fins dos anos 70, por outros autores, como Sayyd Qutb (1906-1966), cujo pensamento é de fundamental importância para compreender os movimentos islâmicos dos anos 90 e a *jihad* islâmica contemporânea.

Os novos movimentos islâmicos combinam múltiplos aspectos: de partido político, de fraternidade religiosa e de

9) Sobre o islamismo contemporâneo, cfr. MITCHELL, 1969; ÉTIENNE, 1988; GUOLO, 1994; id., 1999.
10) ROY, 1995, p. 35.

movimento social.[11] Recrutam os seus quadros intelectuais e as respectivas bases sociais nas massas urbanas e propõem-se derrubar as estruturas dominantes no mundo islâmico, colocando-se numa posição crítica perante os *ulemas*, por causa da situação material privilegiada destes, decorrente de compromissos com o poder.[12]

A força do Islão, nos dias de hoje, não consiste unicamente no controlo de grande parte dos recursos energéticos do planeta e no forte crescimento demográfico, mas também na sua doutrina, que Mawdudi define como "uma ideologia orgânica e universal, um sistema total e completo" (*nizam kamil wa chamil*).[13] O Islão, sustenta Hassan al-Banna, "é fé e culto, pátria e nacionalidade, religião e Estado, espiritualidade e acção, Livro e espada. O nobre Corão fala de tudo isto, considera-o como substância e parte integrante do Islão e recomenda que seja inteiramente aplicado".[14] Analisando a natureza do método corânico, Sayyd Qutb sustenta que no Corão Alá queria colocar simultaneamente os fundamentos de "uma comunidade, de um movimento e de uma fé. Queria que a comunidade e o movimento estivessem fundados sobre a fé e que a fé crescesse juntamente com eles. Queria que a fé fosse a realidade efectiva daquela comunidade em movimento e que a vida desta última fosse a encarnação da fé".[15]

---

11) ROY, 1995, p. 45.
12) FIORANI PIACENTINI, 1991, p. 235; ROY, 1995, p. 41.
13) GUOLO, 1994, p. 56.
14) Cit. in BRANCA, 1997, p. 194.
15) Ibid., p. 196.

3. "O Corão é a nossa constituição"

A mensagem do Islão é transmitida pelo Corão e pela Suna. O Corão, subdividido em 114 capítulos, ou suras, recolhe, em forma escrita, as "revelações" que Alá teria transmitido a Maomé através do arcanjo Gabriel; a Suna é o conjunto da informação e dos exemplos transmitidos através dos *hadith* (tradição), "os ditos e factos do profeta".[16] "A Suna, juntamente com o Corão, constituem a *charia*" (que significa literalmente "o caminho do bebedouro" e, por extensão, "o caminho que conduz a Alá"),[17] a "*lex* islâmica à qual é devida obediência, tanto do ponto de vista religioso como civil".[18] A *charia* islâmica é a constituição fundamental dos muçulmanos: "tudo aquilo que é conforme a esta constituição é válido, tudo aquilo que se lhe opõe é nulo e nunca existiu, sejam quais forem as épocas e as evoluções do pensamento sobre a legislação. Porque a *charia* veio de Alá pela boca do seu profeta para que se aplicasse em todos os tempos e lugares, ela deve ser aplicada enquanto não for anulada ou derrogada".[19]

A *charia*, cuja origem está no próprio Alá, é a única fonte do direito islâmico. O Cristianismo faz a distinção entre a lei revelada e a lei natural: esta última está inscrita no coração de cada homem e dela nascem direitos e deveres. Pelo contrário, no Islão, que não conhece o conceito de

16) Cfr. AL-BUKHARI, 1982.
17) MAWDUDI, 1975, p. 69.
18) D'EMILIA, 1976, p. 47.
19) ABD al-QADIR UDA, 1995, p. 15.

"natureza" nem o de "pessoa", a única lei é a que foi revelada por Alá. Enquanto o cristianismo destaca o lugar da razão, distinto do papel da fé, no Islão a fé é a única via de conhecimento. Sob este aspecto, existe uma semelhança entre o fideísmo islâmico e o fideísmo luterano-calvinista.

A religião e a política formam no Islão um todo único e indivisível. O *slogan* "o Corão é a nossa constituição"[20] exprime com propriedade a íntima união existente no Islão entre a política e a religião e pode ser contraposto à máxima do Evangelho "dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus", uma máxima, afirmou o xeque al-Maraghi, então mestre supremo da mesquita-universidade de al-Azhar, que nada tem de comum com os princípios do Islão.[21] "É certamente uma verdade lapalissiana – observa o orientalista Bernard Lewis – que no Islão não existe qualquer distinção entre Igreja e Estado":[22] não se trata de dois poderes mas de um só.

Ao contrário do Cristianismo no qual a esfera espiritual é claramente distinta da temporal, para o Islão, observa Louis Gardet, "a fé é, na sua essência, um valor da ordem política".[23] Teólogos e juristas medievais clássicos só reconhecem a legitimidade da ordem política quando submissa à religião. "O Islão – escreve, por sua vez, o missionário alemão em África, Josef Stamer – é simultaneamente religião e Estado, submissão ao Deus Único através de ritos claramente codificados e, ao mesmo tempo, modelo de

20) GUOLO, 1994, p. 30.
21) GARDET, 1954, p. 25.
22) LEWIS, 1991 (a), p. 281.
23) GARDET, 1954, p. 25.

organização da sociedade. Ambos são revelados por Deus. O ideal religioso só pode realizar-se plenamente através do ideal político, a cidade islâmica".[24]

Para os muçulmanos, o poder e o direito não encontram a sua legitimação na nação, na pátria ou numa dinastia, mas na religião. O direito muçulmano não se funda sobre o *jus soli* ou sobre o *jus sanguinis* mas sobre o *jus religionis*. "Nem *jus sanguinis*, nem *jus soli*: a religião faz a cidadania".[25]

A religião não é somente universal, mas também central, no sentido de que o Islão prevalece sobre qualquer outro elemento como fundamento de identidade, de fidelidade e de autoridade. "Para uma grande parte da história documentada da maior parcela do mundo islâmico, com efeito – esclarece Lewis – o critério fundamental e primário de definição, tanto interno como externo, não é o país ou a nação, nem a raça ou a classe, mas sim a religião, e para os muçulmanos isto significa claramente o Islão".[26] Este ponto, recorda ainda Lewis, foi expresso com excepcional vigor e clareza por um grão-vizir do Império otomano em 1917: "A pátria de um muçulmano é o lugar no qual se aplica a lei santa do Islão".[27]

O modelo de referência dos muçulmanos é a *umma (al-Ummah)*, a comunidade islâmica mundial estabelecida pelo profeta e centrada no Livro divino. A *umma* não é um Estado, uma nação, um povo, ou uma igreja, mas uma colectividade religiosa, a comunidade universal dos crentes no

24) STAMER, 1995, p. 11.
25) GARDET, 1981, p. 27; LEWIS, 1991 (a), p. 280; PANAYOTIS, 1993, p. 47.
26) LEWIS, 1991 (a), p. 341.
27) LEWIS, 1991 (a), p. 300.

Corão que abarca todos os países nos quais se estabelece a *charia*. "Vós sois – diz o Corão – a melhor comunidade jamais suscitada entre os homens; promovei a justiça e impedi a injustiça e acreditai em Alá" (Cor. 3, 110).

A missão histórica consistente em realizar o domínio da *charia* no mundo é confiada, em concreto, ao poder da *umma*. O elemento unificador da *umma* é a luta contra o inimigo comum, o "infiel": a via da unificação passa através da luta para impor ao mundo a *charia*.

A pátria árabe (*watan al-arabiyya*) dos regimes nacionalistas é uma forma transitória destinada a dissolver-se na comunidade islâmica (*umma al-islamiyya*) que, como recorda Qutb, nada tem de nação, de povo ou de raça, mas é constituída pela totalidade dos crentes, seja qual for a sua pátria, raça ou cor.[28] Para entrar na *umma*, basta pronunciar, em língua árabe, a fórmula prevista pelo ritual de adesão, ou seja, a confissão oficial da fé exclusiva em Alá (*chahada*). Esta profissão de fé na unicidade de Deus (*tawhid*) constitui o mais importante dos "pilares do Islão" e o centro da pregação corânica. Ela constitui a mais radical negação da Revelação trinitária cristã.

4. Uma religião igualitária

No Islão, não só toda a autoridade vem de Deus, como na concepção cristã, mas, no rigor do termo, não existe outra

28) GUOLO, 1994, p. 73.

autoridade fora de Deus. Na visão islâmica do mundo não existe soberania (*hakimmiyya*) legítima fora da divina. Pode-se discutir sobre o carácter "teocrático" do Islão, mas é indiscutível que a sua doutrina é radicalmente igualitária.[29] Introduzir uma hierarquia interna seria afrontar a soberania absoluta de Alá, perante a qual todos são iguais no seu "nada". Neste sentido, o Islão pode ser definido como uma colectividade, privada de hierarquia na sua organização interna, e dominada pela ideia da perfeita igualdade dos crentes (só os homens muçulmanos adultos, naturalmente). Os *imãs* não constituem propriamente o "clero" do Islão, nem possuem soberania efectiva: são os "sábios", saídos das grandes escolas religiosas, a quem incumbe ocupar-se de uma pluralidade de funções. Tanto podem ser *imãs* de grandes mesquitas, juízes (*qazi*) nos tribunais religiosos, jurisconsultos que emitem pareceres sobre o mérito de questões jurídicas ou morais, chamados *fatwa*, etc.[30]

A teologia islâmica nega a possibilidade de "delegar" a autoridade de Deus nos homens, pelo fosso intransponível que separa a omnipotência divina de qualquer poder humano.

O Islão não conhece, na verdade, o conceito de participação, nem a distinção cristã entre autoridade legítima e poder arbitrariamente exercido. "Alá governa só, infinitamente só, na sua inacessível transcendência".[31] Tudo o que existe, incluindo a injustiça, encontra razão na vontade de Alá,

29) NITOGLIA, 1994, pp. 47-49.
30) ROY, 1995, p. 25.
31) GARDET, 1954, p. 35.

porque aquilo que Alá não quer, não pode existir. Qualquer autoridade, para o Islão, é de certo modo ilegítima, porque só a Alá se pode reconhecer o atributo da legitimidade. O poder humano é, naturalmente, contingente e precário, reduzido quase a mero facto organizativo, "simples máquina ao serviço das obrigações dos crentes".[32] Neste sentido, como observa o sociólogo Renzo Guolo, "a característica fundamental da cultura política islâmica é a oposição entre o conceito de poder-potência do homem e o de poder-autoridade de Deus".[33]

O crente "é só uma criatura, um súbdito, um servidor a quem compete, essencialmente, cumprir tudo quanto estabeleceu o único Senhor"[34] e de conduzir o homem a uma submissão absoluta à soberania divina sobre o mundo (*rububiyya*). Para realizar este objectivo, a condução de toda a sociedade humana (*qiyada*) é confiada aos muçulmanos. "A universalidade do Islão – observa ainda Guolo – está toda nesta passagem".[35]

O teórico dos Irmãos Muçulmanos, Sayyd Qutb, proclama, nesta perspectiva, "uma declaração de guerra total contra qualquer poder humano, sob qualquer forma que se apresente e qualquer ordenamento que adopte, um conflito sem quartel, declarado em qualquer lugar onde haja homens a arrogaram-se o poder, sob uma forma ou outra, ou onde ainda se pratique de algum modo a idolatria. Os sistemas,

32) GUOLO, 1994, p. 31.
33) GUOLO, 1994, p. 32.
34) BRANCA, 1997, p. 207.
35) GUOLO, 1994, p. 67.

nos quais as decisões finais são pedidas a seres humanos e em que a fonte de toda a autoridade é humana, são, com efeito, formas de idolatria, já que designam a alguns como senhores de outros no lugar de Alá".[36]

5. *Jihad*: a "guerra santa" islâmica

Do ponto de vista etimológico a palavra *jihad* deriva da raiz árabe *jhd* que significa "esforço", entendido como cumprimento da vontade de Alá.[37] Mas, do ponto de vista jurídico, a *Encyclopédie de l'Islam* esclarece que "segundo a doutrina clássica e a tradição histórica, ela consiste na acção armada destinada a expandir o Islão e, eventualmente, a defendê-lo".[38] Com efeito, é bem verdade que existem outros termos, para além de *jihad* para indicar o combate, em especial os que se ligam à raiz *qtl* ou *hrb*.[39] Mas o vocábulo *jihad* é diferente da palavra guerra, porque é mais amplo e abarca também o conceito de religião; podem existir guerras civis, mas só a *jihad* é "santa", porque expressa a expansão do Islão por toda a terra através das armas.[40] A distinção entre uma *jihad* interior, entendida como uma luta que o muçulmano deve sustentar contra os seus vícios e paixões, e uma *jihad* exterior, que é propriamente a "guerra santa", pertence mais à tradição gnóstico-esotérica que procura a "unidade transcendente das religiões", do que à tradição

36) Cit. in BRANCA, 1997, p. 198.
37) ABEDI-LEGENHAUSEN, 1986, pp. 1-45.
38) SIBAY, 1965, p. 551.
39) VERCELLIN, 1997, p. 53.
40) PETERS, 1996, pp. 1-7.

islâmica. A passagem da "Sura da conversão" (Cor. 9, 29) teoriza a *jihad* nestes termos:

"Combater aqueles que não crêem em Alá e no Dia Extremo (...) e aqueles aos quais foi dada a Escritura (hebreus e cristãos), que não obedeçam à religião da Verdade. Combatei-os enquanto não pagarem o tributo um a um, humilhados".

Na sura VIII do Corão, versículos 55-60, ainda se lê:

"Perante Alá não existem bestas piores do que aqueles que são descrentes e que já não acreditam; aqueles com os quais estipulastes um pacto e que o violam continuamente e não são tementes (a Alá). Assim, se os encontrardes em guerra, desbaratai-os, fazendo disso um exemplo para aqueles que os seguem, a fim de que reflictam. E, se verdadeiramente temeis a traição da parte de um povo, denunciai a sua aliança com toda a lealdade, porque verdadeiramente Alá não ama os traidores.

"E não pensem os descrentes que vencem. Não poderão reduzir-vos à impotência.

"Preparai, contra eles, todas as forças que possais (reunir) e adestrai os cavalos para aterrorizar o inimigo de Alá e o vosso e outro ainda que não conheceis, mas que Alá conhece. Tudo aquilo que despenderdes pela causa de Alá ser-vos-á restituído e não sereis prejudicados".

"A *jihad* –escreve a *Encyclopédie de l'Islam*– é uma obrigação. Este preceito é proclamado em todas as fontes".[41] "A obrigação persistirá enquanto a universalidade do Islão

41) SIBAY, 1965, p. 551.

não for realizada. A paz com as nações não muçulmanas é, pois, um estado provisório; somente circunstâncias acidentais a podem justificar transitoriamente".[42]

Quem cumpre a obrigação da *jihad* é chamado *mujahid*. Tal obrigação, imposta por Alá a todos os muçulmanos, não conhece limites de tempo ou de espaço e deve prolongar-se, enquanto o mundo inteiro não tiver acolhido a fé islâmica, ou, pelo menos, não tenha sido submetido ao poder islâmico. "Enquanto isto não acontecer, o mundo ficará dividido em dois: a Casa do Islão (*dar al-Islam*), onde prevalecem o poder muçulmano e a lei do Islão, e a Casa da Guerra (*dar al-Harb*), que engloba todo o resto. Entre as duas vigora um estado de guerra moralmente necessário e religiosamente obrigatório, até ao triunfo final inevitável do Islão sobre a incredulidade".[43]

A *jihad* deve ser combatida "por causas religiosas" (*fi sabil Allah*), excluindo a legitimidade de objectivos "não religiosos": daí a importância das *fatwa*, as sentenças da jurisprudência que atribuem ou retiram a legitimidade a uma guerra;[44] a "guerra santa" tem principalmente um carácter ofensivo, porque presume um estado de conflito permanente entre *dar al-Islam* e *dar al-Harb* que se concluirá somente com a submissão de toda a terra ao Islão. A tese, segundo a qual se trataria de uma guerra puramente defensiva, é desmentida pela doutrina e pela tradição do Islão. "Aquele que queira compreender a verdadeira natureza

42) SIBAY, 1965, p. 552.
43) LEWIS, 1991(b), p. 85.
44) FIORANI PIACENTINI, 1991, pp. 50-51.

desta religião (...) – afirma Qutb – dar-se-á conta da absoluta necessidade de que o movimento islâmico inclua também a luta armada (*al-jihad bi-l-saif*), para além do empenho na pregação, e que esta não deve entender-se como acção defensiva, no sentido específico de guerra de defesa, como quereriam os derrotistas que falam sob o impulso dos condicionamentos do presente ou dos ataques de qualquer astuto orientalista. Trata-se, pelo contrário, de um ímpeto e de um salto para a libertação do homem nesta terra, recorrendo a todos os meios adequados e às últimas invenções em qualquer época".[45]

A leitura que Qutb faz da *jihad* fundamenta-se na obra de Ibn Taymiya, jurista do século XIII. Na *Al-farida al-gha'iba*, manifesto do grupo qutbista *al-Jihad*, onde se teoriza o assassínio político (*qatl*), o ideólogo do grupo, Salam Faraj, sustenta que a *jihad* armada é um imperativo da fé escondido pelos próprios *ulemas*, os doutores da Lei que teriam voluntariamente esquecido, por razões pessoais, o dever de rebelião contra o poder dos ímpios.[46]

6. Os dois partidos: o Islão e os "infiéis"

No centro da visão islâmica do mundo está a separação entre a Casa do Islão (*dar al-Islam*), o espaço territorial no qual a lei corânica é regularmente observada, e a Casa da Guerra (*dar al-Harb*), o território povoado pelos "infiéis".

45) Cfr. BRANCA, 1997, p. 199.
46) GUOLO, 1994, pp. 41-42.

As relações entre as duas Casas são profundamente conflituais: entre elas existe um estado de beligerância ininterrupto, imposto pela lei religiosa; a trégua (*sulh*) tem carácter puramente táctico e momentâneo; a estratégia não pode ser senão a guerra até ao domínio completo do adversário.[47] Para o Corão, a base de qualquer conflito armado é a luta dos "crentes" contra os "não crentes": "Combatei pela causa de Alá aqueles que vos combatem; (...) Matai-os, pois, em todos os lugares onde os encontrardes e expulsai-os de onde eles vos expulsaram" (Cor. 2, 190-191); "Matai os idólatras onde os encontrardes, fazei-os prisioneiros, cercai-os e combatei-os com todo o género de ciladas" (Cor. 9, 5); "Não sejais fracos com os inimigos, nem os convideis a fazer a paz enquanto levardes a melhor!" (Cor. 47, 35); "A recompensa daqueles que se oponham a Alá e ao seu Mensageiro, dedicando-se a corromper a terra, estará no facto de que serão massacrados ou crucificados ou terão as mãos ou os pés amputados, ou serão banidos da terra, para sua infâmia neste mundo" (Cor. 5, 33). A parte "infiel" da humanidade está destinada a converter-se ou a submeter-se ao Islão. Realizar este objectivo é um dever sagrado para os muçulmanos. Todas as vinculações nacionais, culturais, ou de classe, transformam-se e resumem-se em dois únicos partidos (*hizb*), o da fé e o do erro: o "partido de Alá" e o "partido de Satanás".[48]

Historicamente, a Casa da Guerra por excelência foi o mundo cristão, redefinido na época moderna como o

47) VERCELLIN, 1997, p. 41.
48) GUOLO, 1994, p. 75.

Ocidente.[49] O Ocidente é o "grande Satanás" que se opõe ao Islão na luta pela liderança mundial. "A própria definição medieval do Ocidente cruzado, que evoca as guerras santas cristãs nos confrontos com os muçulmanos e a simbologia do mundo que lhe é correlata, representa perfeitamente esta visão antagónica do mundo".[50]

Os ocidentais continuam a ser os *frang*, os "francos", o nome com o qual eram chamados os cruzados e que ainda hoje, juntamente com a antiga definição de *bilad al-agam*, terra dos bárbaros, indica os europeus, a Europa ou qualquer um que vem do Ocidente.[51] Se o adversário principal era o mundo cristão e ocidental, o inimigo por antonomásia foi, sucessivamente, a potência guia daquele mundo: os imperadores bizantinos e do Sacro Império Romano, seguidos pelas potências coloniais da Europa e pelos Estados Unidos da América.[52] Hoje o conflito entre o Islão e o Ocidente identifica-se com o conflito entre o Norte e o Sul, colocando ao lado da dicotomia teológica fiel/infiel a de oprimido/opressor (*mustad/mustakbir*),[53] de modo a reunir, ao lado dos muçulmanos, os neo-marxistas e adeptos da "teologia da libertação" num apelo anti-ocidental a todos os "deserdados" da terra.[54]

---

49) LEWIS, 1991 (a), pp. 290-291.
50) GUOLO, 1999, p. 69.
51) LEWIS, 1983, p. 135; GUOLO, 1994, p. 82.
52) LEWIS, 1991(a), p. 291.
53) GUOLO, 1994, pp. 95-96.
54) Num interessante artigo intitulado *A verdade sonegada sobre o fundamentalismo islâmico*, publicado em *Catolicismo* (Nov. 2001), Luis Dufaur afirma: "Qutb revestiu de palavreado corânico as utopias revolucionárias ocidentais". E reformulou os fundamentos islâmicos "parafraseando a doutrina anárquica da desalienação".

Alguns islamitas, como Qutb, alargam a tradicional dicotomia entre *dar al-Islam* e *dar al-Harb* àquela outra entre *dar al-Islam* e *jahiliyya*. Com este último termo, usado para indicar a "barbárie" pré-islâmica,[55] os islamitas radicais definem hoje o Ocidente corrupto e decadente, afirmando que, graças aos seus meios de penetração no mundo islâmico, ele se tornou um inimigo interno do Islão.[56] Qutb afirma que fora da *umma*, a comunidade dos crentes, só existe o partido da *jahiliyya* composto por "demónios humanos, cruzados, sionistas, idólatras, comunistas, unidos todos entre si, cada vez que se trate de destruir a vanguarda dos movimentos da ressurreição islâmica sobre a terra".[57]

O direito internacional ocidental, que, atrás da sua máscara de universalidade, cobre os interesses do Ocidente cristão, é considerado incompatível com o "direito internacional muçulmano" que se funda sobre o primado da *charia*, o "direito de Alá", único e indivisível. Também o moderno conceito de democracia é considerado incompatível com a *charia* e com o princípio do *tawhid* (unicidade de Deus), que atribui a Ele e não ao povo o direito exclusivo de governar.[58] A democracia, com efeito, não é senão politeísmo, porque

---

De seguida, o autor cita o próprio Qutb que, no seu livro-base *Jalons sur la route de l'Islam* (International Islamic Federation of Student Organizations, Kuwait, 1980, pp. 42-44), assevera: "O Islão é uma declaração geral pela libertação do homem no mundo da dominação efectuada pelos seus semelhantes; a recusa completa do poder de qualquer criatura, sob qualquer forma; a recusa de qualquer dominação por organizações e situações sobre seres humanos, sob qualquer forma que seja".

55) GOLDZIHER, 1967, vol. I, pp. 201-207.

56) GUOLO, 1999.

57) Cit. in GUOLO, 1999, pp. 26-27 e 67.

58) GUOLO, 1994, p. 63.

tira a Alá o direito de fazer leis, concedendo-o ao povo, e expressando assim uma visão secularizada da política, antitética à do Islão.

Diferentemente de quanto ensina a doutrina cristã e é testemunhado pela história ocidental, na mentalidade muçulmana a prática da guerra não é limitada com regras morais precisas que moderem a sua ferocidade. O Islão, por exemplo, não reconhece, como sujeito jurídico, nem a pessoa não-muçulmana nem os Estados não-muçulmanos, pelo simples facto de não admitir lei natural nem direito das gentes distintos da *charia*. "Nenhum crente deverá socorrer a um incrédulo", afirma um *hadith*.[59] Nesta perspectiva, os inimigos, uma vez feitos prisioneiros, constituem "propriedade" dos vencedores, que podem libertá-los, reduzi-los à escravidão ou mesmo matá-los: "Quando, pois, encontrardes numa batalha aqueles que não crêem, cortai-lhes o pescoço e, quando os tiverdes massacrado com golpes, apertai bem os grilhões. Depois, a graça ou o resgate, enquanto os combatentes não depuserem as armas" (Cor. 47, 4). O emprego do terrorismo ou de outros instrumentos de destruição contra o inimigo não é impedido por qualquer preceito da Suna ou do Corão.

7. A natureza da tolerância no Islão

Nas terras conquistadas pelo Islão, a opção deixada aos vencidos é a conversão ou a morte. Para os adeptos da

59) NOJA, 1991, p. 176.

religião dos "Livros Santos", cristãos e hebreus, mas também sabeítas e zoroastristas, definidos como "gente do Livro" (*ahl el-Kitab*) ou "gente do Pacto" (*ahl el-dhimma*), está previsto um estatuto privilegiado desde que aceitem submeter-se ao Islão.[60] Tal estatuto jurídico de inferioridade, chamado *dhimma*, é simbolizado pelo pagamento de uma taxa pessoal que indica o reconhecimento público da subordinação ao Islão.

O pacto de Omar, primeiro sucessor do profeta, introduz o distintivo para os protegidos: castanho para os madeístas, azul para os cristãos, amarelo para os hebreus e, confinando os *dhimmos* em bairros especiais, antecipa o aparecimento da prática dos guetos.[61]

Os *dhimmos*, desde que aceitem submeter-se ao Islão, são integrados na comunidade islâmica, mas na condição de uma pesada sujeição jurídica. São excluídos dos cargos públicos e obrigados a cumprir os imperativos sociais da *charia*; o proselitismo religioso é punido com a pena de morte,[62] mas os *dhimmos* devem aceitar o proselitismo dos muçulmanos, mesmo nas suas igrejas ou sinagogas. Por outro lado, os *dhimmos* não podem construir edifícios mais altos do que os dos muçulmanos, devem proceder aos funerais dos seus mortos em segredo, sem prantos nem lamentos; é-lhes vedado tocar sinos, expor qualquer objecto de culto e proclamar, diante de um muçulmano, as crenças cristãs.[63] Um muçulmano pode casar-se com uma mulher *dhimma*, mas um *dhimmo*

60) FATTAL, 1958, pp. 71-84, 234-236; CAHEN, 1965, pp. 234-238; CHERATA, 1965, p. 238; NITOGLIA, 1994, pp. 50-52; CANTONI, 2000, pp. 111-132.
61) GUOLO, 1994, p. 99.
62) CAHEN, 1965, p. 235.
63) FATTAL, 1958, pp. 79 e 82.

não pode casar-se com uma muçulmana; a criança nascida de um casamento misto é sempre muçulmana.[64] A sanção que pune os muçulmanos culpados de delitos é atenuada se a vítima for um *dhimmo*.[65] Os não-muçulmanos nunca podem ser testemunhas contra muçulmanos, sendo o seu juramento inaceitável. Tal rejeição funda-se, segundo os *hadith*, sobre a natureza perversa e mentirosa dos "infiéis", que insistem, deliberadamente, em negar a superioridade do Islão.[66] Pela mesma razão, um muçulmano, mesmo que seja culpado, não pode ser condenado à morte, se for acusado por um infiel. Pelo contrário, aconteceu diversas vezes que os *dhimmos* eram condenados à morte no lugar de muçulmanos culpados.[67]

A rejeição das testemunhas *dhimmas* é particularmente grave quando elas, caso não raro, são acusadas de ter "blasfemado" contra Maomé, delito punido com a pena de morte.[68] Os *dhimmos*, incapacitados de refutar em juízo as acusações dos muçulmanos, encontram-se, muitas vezes, constrangidos, para salvar a vida, a aceitar o Islão.[69]

O pagamento do tributo a que estão sujeitos os *dhimmos*, chamado *kharadj*, é justificado pelo princípio segundo o qual a terra subtraída pelo Islão aos "infiéis" é considerada como pertencente, por direito, à comunidade muçulmana. Por força deste princípio, qualquer proprietário é reduzido à

64) Id., ib.
65) BAT YE'OR, p. 34.
66) NITOGLIA, 1994, p. 51.
67) NITOGLIA, 1994, p. 51.
68) FATTAL, 1958, p. 77.
69) BAT YE' OR, p. 33.

condição de um tributário que detém a sua terra na qualidade de mero usufrutuário por concessão da *umma*. A taxa vem carregada de um simbolismo sagrado e bélico: é o direito inalienável atribuído por Alá aos vencedores sobre o solo inimigo.[70] Além da *kharadj*, os *dhimmos* são obrigados a pagar outro imposto, a *djizya*, que lhes é imposta no decurso de uma cerimónia humilhante; enquanto paga, o *dhimmo* é golpeado na cabeça ou na nuca.[71] É esta a natureza da tolerância no Islão.

8. *Jihad*: um problema de autoridade

No Islão do "despertar", a *jihad*, embora se tenha tornado uma nova palavra de ordem, está comprometida por uma contradição de fundo: a definição da autoridade que a possa proclamar.

O último apelo público à *jihad* no século XX foi lançado pelo Império otomano contra a França, Grã-Bretanha e Rússia, para justificar a sua entrada na guerra a 11 de Novembro de 1914. Os sultões otomanos pretendiam, no entanto, exercer no mundo islâmico uma autoridade política que hoje ninguém se pode arrogar: a do califa.

Na própria tarde da morte do "profeta", depois de muitas horas de violentas discussões, prevaleceu a opinião de que se devia manter a unidade política dos muçulmanos, sendo eleito como chefe Abu Bakr, ao qual parece ter sido

70) NITOGLIA, 1994, pp. 51-52.
71) Ib., p. 52.

dado, pela primeira vez, o título de califa (*khalifah*), vocábulo árabe que significa tanto "sucessor" num cargo público, como "representante" ou "vigário" de uma autoridade superior.[72] O califa não é uma autoridade espiritual, mas um chefe secular, que possui poder executivo e judicial, sem qualquer limitação, embora não detenha poder legislativo, porque o Islão não conhece "legisladores" mas só "intérpretes" da única possível lei, que é a *charia*.[73] Não existe um "chefe supremo" da religião islâmica: a unidade religiosa é mantida pelos *ulemas*, os doutores incumbidos de vigiar pela conservação inalterada da doutrina islâmica. Os *ulemas* não são um corpo oficial, mas estudiosos livres aos quais a fama pública, e não uma autoridade pré-estabelecida, confere o título de doutores.

O califa pode ser, pois, considerado como um "príncipe dos crentes", cuja missão é de conservar pela força, no plano territorial, a unidade da *umma*, ou seja, da comunidade religiosa e política muçulmana, da qual os *ulemas* procuram manter a unidade doutrinal.

Para tornar-se califa é preciso ser muçulmano, de condição livre, e descendente da tribo de Quraysh. O califado, nominalmente electivo, foi de facto hereditário, depois da morte de Maomé, na dinastia dos Omeiadas (651-750) e na dos Abássidas (750-1258). A instituição desaparece em 1258, quando os tártaros conquistaram Bagdad, pondo fim à dinastia dos Abássidas, mas foi sucessivamente reivindicada pelos sultões otomanos que,

---

72) NALLINO, 1941, pp. 235-236; WATT, 1980, pp. 31-45.
73) NALLINO, 1941, p. 236.

desde os fins do século XVIII, afirmaram encarnar a suprema magistratura do Islão.

A queda do Império otomano acarretou a abolição do califado (1924), a única instituição que simbolizava, em certa medida, a unidade político-religiosa do Islão.[74] Este acto, "o mais radicalmente revolucionário alguma vez registado na história política do mundo muçulmano",[75] reflecte a ideologia da *intelligentsia* turca do pós-guerra, que preconizava a separação da religião e do Estado. Isto foi interpretado como um acto de ruptura da República turca com o resto do mundo muçulmano, no interior do qual se abriu um amplo debate sobre o tema da magistratura suprema do Islão.

Os islamitas radicais, como o ideólogo paquistanês Mawdudi, voltaram a propor o califado como centro de organização da *umma*: "O governo justo e equitativo é aquele que se baseia na lei que Alá revelou por meio dos seus profetas e o seu nome é califado".[76] Na falta de um califado, não existe uma *auctoritas principis* que possa legitimamente proclamar a *jihad* em nome de toda a *umma*: no entanto, a *jihad* continuará a ser a obrigação colectiva e individual de todos os muçulmanos.

9. Existe um Islão moderado?

No Islão não se encontra a riqueza de elaboração doutrinal do pensamento ocidental. O pensamento islâmico é

74) NALLINO, 1941, pp. 227-259.
75) MERAD, 1995, p. 77.
76) In BRANCA, 1991, p. 208.

pobre e reduzido aos ditames de uma religião posta em termos de total "submissão" a Alá.

Os cinco "pilares" do Islão[77] são puramente exteriores e reduzem-se à profissão de um radical monoteísmo e à luta contra qualquer forma de "politeísmo", começando pelo dogma trinitário cristão, que constitui a verdadeira antítese do Corão. O núcleo teológico desta concepção é a "guerra santa". A *jihad* é consubstancial ao Islão, religião que pode ser definida em termos de "vontade de potência", pelo carácter dinâmico da sua divindade, Vontade pura sem o atributo do Ser.

Os conceitos de guerra, vingança e extermínio repetem-se no Corão, e não se descobre qualquer versículo que convide a respeitar a vida do próximo. A guerra santa é um estado de conflito permanente, e a trégua apenas uma situação momentânea. Moderados e radicais partilham a ideia de que a humanidade inteira deve converter-se ao Islão ou acabar por se submeter ao seu domínio. Lutar para que este objectivo seja alcançado é dever sagrado da comunidade islâmica. Numa palavra, o Islão é conquista, e a única distinção interna que se pode fazer é entre estratégias de conquista.

Pode-se discutir, e discute-se efectivamente, no interior do Islão, sobre a escolha dos meios, mas todos concordam quanto aos objectivos finais, isto é, a aplicação a todo o mundo da *charia*, a lei corânica. O *slogan* dos Irmãos Muçulmanos resume claramente os fins comuns do islamismo: "Alá é o nosso programa; o Corão a nossa constituição; o profeta,

77) Cfr. NITOGLIA, 1994, p. 12; WATT, 2001, pp. 65-72.

o nosso líder; o combate, o nosso caminho; a morte pela glória de Alá, a maior das nossas aspirações".[78]

Certamente, não se pode aproximar o Islão dos conceitos do pensamento ocidental moderno imbuído de preconceitos iluministas. A distinção entre um "fundamentalismo" e um "progressismo" islâmico faz parte de uma bagagem cultural que não se pode aplicar ao Islão:[79] com efeito, esta vê no processo de secularização moderno, um progresso para a humanidade, que é incompatível com os princípios do Corão.

A linguagem progressista corrente define como "moderado" um muçulmano que reconhece os princípios de laicidade e tolerância, e que se adapta ao estilo de vida ocidental: numa palavra, um muçulmano que realmente não o é, porque abandonou os princípios fundamentais do próprio credo ou que os vive com tibieza. Pelo contrário, nos países islâmicos, e em grande parte das comunidades islâmicas europeias, um "moderado" é simplesmente aquele que rejeita a violência e, sobretudo, o terrorismo, como instrumento para a difusão do Islão e para a defesa da comunidade islâmica. Mas isto não significa que eles considerem os seus valores compatíveis com os do Ocidente.[80]

Os "moderados" pretendem conquistar a Europa, não com atentados, mas através da expansão demográfica, da islamização dos espaços sociais e da introdução do direito

78) Cit in GUOLO, 1999, p. 18.
79) Sobre a inaplicabilidade de conceitos como "fundamentalismo" e "integralismo" ao islamismo contemporâneo, cfr. ÉTIENNE, 1988, pp. 144-147; LEWIS, 1991 (b), p. 136; BRANCA, 1997, p. 70; WATT, 2001, p. 119.
80) GIORDA, 2001.

islâmico nas instituições ocidentais. A esta linha estratégica "doce", "de baixo para cima" – que, segundo a fórmula do presidente argelino Boumedienne, pretende conquistar o Ocidente através do "ventre das mulheres"– contrapõe-se uma linha "dura", "de cima para baixo", a do islamismo "radical", que pretende acelerar essa conquista através da guerra e do terrorismo.[81]

A discussão sobre o uso do terrorismo e da violência não se desenvolve em torno de juízos éticos a respeito de tais actos, mas acerca das suas consequências: elas poderiam provocar, segundo os "moderados", o isolamento e a derrota do Islão ou, pelo contrário, como sustentam os radicais, poderiam favorecer o seu reagrupamento e a sua vitória. O terrorismo, desencadeado nos países muçulmanos contra os "apóstatas", ou no Ocidente contra os "infiéis", corresponde ao princípio corânico da *jihad*, tal como acontece actualmente nos massacres e perseguições dos cristãos e dos crentes de outras religiões no Sudão, Paquistão, Bangladesh e Indonésia.[82]

Entre as duas correntes não existe uma divergência quanto ao fim a alcançar, mas sim quanto a estratégias para o conseguir. Centrada na islamização da vida quotidiana e na conquista territorial, ou então na acção político-militar, a *jihad* é entendida como guerra de depuração e de aniquilamento do inimigo.[83]

Os vectores dominantes da "reislamização" contemporânea não são os grupos islâmicos radicais, mas os moderados

81) GUOLO, 1999, p. 55-60.
82) DEL VALLE, 1997, p. 93.
83) GUOLO, 1999, p. 56.

que pretendem a conquista do território europeu. A Liga Árabe, fundada na Arábia Saudita em 1962, apesar das ligações estratégicas deste país com o Ocidente, é o instrumento internacional mais activo para a difusão do Islão na Europa: os efeitos da sua acção constituem hoje o maior obstáculo à integração dos muçulmanos na sociedade ocidental.[84] Deve-se, sobretudo, ao financiamento por parte da Arábia Saudita e da Liga Árabe a proliferação de mesquitas no Ocidente, a criação de redes financeiras e o controlo de jornais e redes de televisão.[85]

As estatísticas apresentam uma eloquência dramática: o Islão, que conta hoje com mais de mil milhões de seguidores dispersos por todo o mundo, é a segunda religião da terra, e está prestes a tornar-se a segunda religião nacional em muitos países europeus. É difícil quantificar esta presença no nosso continente, mas, entre imigrantes legais e clandestinos, ultrapassa certamente os vinte milhões de muçulmanos, na maior parte provenientes do Magrebe (Espanha e França) e da Turquia (Áustria e Alemanha). Esta presença concentra-se, sobretudo, nas grandes cidades, de Londres a Roma, de Marselha a Frankfurt, e reflecte-se, não apenas simbolicamente, em milhares de mesquitas espalhadas pela Europa, de Palermo a Estocolmo, contra as 50 ou 60 que existiam aqui nos anos setenta.[86] A mesquita não é só um lugar de oração, mas também um espaço público e social, um centro de propaganda política e cultural, espelho da con-

84) ROY, 1995, p. 101 e 107.
85) DEL VALLE, 2001, pp. 101-105.
86) DASSETTO, BASTENIER, 1991; FERRARI, 1996.

cepção totalizante do Islão, que ignora a distinção ocidental entre ordem espiritual e temporal. "Ela assinala também visivelmente a islamização do território, contribuindo para aquela refundação do espaço islâmico que marca a diferença em relação à 'cidade corrompida' dos símbolos ocidentais".[87] Por fim, cumpre ressaltar que o Islão desenvolve ainda um agressivo proselitismo na Europa, mas pune com a morte o proselitismo cristão nos países que domina, da Arábia ao Sudão, do Paquistão à Indonésia.

10. Um "choque de civilizações"

O Islão apresenta-se, aparentemente, como uma realidade complexa e multiforme, privada de um centro institucional, mas para lá das antigas divisões religiosas, como as existentes entre sunitas e xiitas, e das mais recentes, de carácter frequentemente político e estratégico, o Corão mantém como único ponto de referência, e, como meta única, a conquista do mundo segundo a sentença do profeta, para quem "toda a terra é uma mesquita". Mas, na sua diversidade de doutrinas, de movimentos, de organizações, assim como de povos, línguas e culturas, existe na realidade uma só comunidade de crentes, a *umma*, e uma só lei, a *charia*.

"A *umma* dos muçulmanos é o estado terminal da humanidade enquanto autêntica comunidade do povo eleito",

87) GUOLO, 1999, pp. 58-59.

observa Guolo.[88] "O pan-islamismo da *umma*, na sua versão radical, fecha o círculo da visão ofensiva da *jihad*".[89]

Há países que aceitam a laicização ocidental e outros, como a Arábia Saudita, que tentam separar a tecnologia do Ocidente da sua cultura. Todavia, como observa Lewis, "na maior parte dos países muçulmanos o Islão constitui, ainda hoje, o critério supremo de identidade de grupo e de lealdade. É o Islão que faz distinguir o eu do outro".[90]

O "outro" por antonomásia é hoje o Ocidente, o espaço cultural que compreende a Europa e os Estados Unidos. Para os muçulmanos, o Ocidente não é só um erro teológico, mas uma realidade corrompida e decadente, responsável pela degradação moral do mundo inteiro.

Esta incompatibilidade entre o Islão e o Ocidente traduz-se num choque de civilizações, antes mesmo que choque de religiões, pela ausência de distinção no Islão entre a esfera política e a religiosa.

A mola propulsora deste choque de civilizações, como bem salienta Samuel Huntington, não está no "fundamentalismo", mas na própria natureza do Islão enquanto tal.[91] O Islão, que não esquece, e que inspira a sua justiça na lei do talião, chora a perda de Córdoba, Granada, Palermo e não perdoa a Europa por ter dominado durante séculos outras nações islâmicas.[92]

---

88) GUOLO, 1994, p. 77.
89) GUOLO, 1994, p. 75.
90) LEWIS, 1991 (a), p. 279.
91) HUNTINGTON, 2000, pp. 286-287.
92) DEL VALLE, 1997, pp. 14-15.

O islamismo contemporâneo, tal como o tradicional, tem o seu núcleo na doutrina da *jihad*.[93] Esta, segundo Guolo, "manifesta-se como forma pura da nova guerra civil mundial de religiões, que encontra no Islão radical o seu partido combatente".[94]

Enquanto no Ocidente se enceta o debate entre modernos e pós-modernos, os islamitas propõem-se não "modernizar" o Islão mas vergar o Ocidente e "islamizar" a modernidade.[95] Por outro lado, não se deve confundir o Ocidente com a sua modernização, e muito menos com a sociedade de consumo contemporânea, impregnada de neo-paganismo. As características peculiares do Ocidente, observa ainda Huntington, são muito anteriores à sua modernização: "o Ocidente era Ocidente muito antes de ser moderno".[96]

A visão islâmica do mundo não se contrapõe tanto àquela visão secularizada do mundo moderno, mas, sobretudo, à visão tradicional do Ocidente cristão. O Islão é anti-moderno mesmo na sua versão mais ocidentalizada, como é, por exemplo, a da Arábia Saudita, e é anti-ocidental mesmo na sua versão mais secularizada, como a do Iraque, mas é sempre, e antes de mais, radicalmente anti-cristão. Antes do seu anti-ocidentalismo e do seu anti-modernismo, o Islão define-se pelo seu anti-cristianismo. No "choque de civilizações" que abre o século XXI, o desa-

93) FIORANI PIACENTINI, 1991, p. 233.
94) GUOLO, 1999, p. 28.
95) ROY, 1995, pp. 53 e 62.
96) HUNTINGTON, 2000, p. 90.

fio com o islamismo é, acima de tudo, cultural e moral. O Ocidente que, no decurso da sua história, definiu a sua identidade lutando para defender-se do Islão, hoje estará condenado à derrota, se pretender enfrentá-lo, utilizando como arma a ideologia da secularização. O único modelo de civilização que pode vencer o Islão continua a ser a civilização cristã.

Capítulo III

AS CRUZADAS, A *JIHAD* E A TOLERÂNCIA MODERNA

1. Guerra santa e guerra justa

Confunde-se, frequentemente, a *jihad*, a "guerra santa" islâmica, com aquela forma de guerra justa cristã que, historicamente, recebeu o nome de cruzada. Existiria – segundo se diz – uma equivalência entre a cruzada, a "guerra santa" cristã, e a *jihad*, a "guerra santa islâmica", dentro de uma mesma categoria conceptual: a de "guerra de religiões".[1]

Ao "espírito de cruzada" opõe-se, nesta perspectiva, a ideia de pacifismo e de tolerância elevados a princípios. A origem de tal visão do mundo, que chega a negar a legitimidade da própria guerra justa, remonta às seitas dos fins da Idade Média e princípios da Idade Moderna, como os anabaptistas, os quais, paradoxalmente, não duvidaram em promover guerras e revoluções sangrentas para afirmar o seu direito... a não pegar em armas![2]

---

1) Cfr. PARTNER, 1997, pp. 99-125.

2) Sobre a génese sectária do conceito de tolerância, cfr., entre outros, LECLER, 1967; DE MATTEI, 1999.

O referido paralelismo é, evidentemente, superficial e denota um substancial desconhecimento das religiões cristã e islâmica. Ora, é precisamente através da comparação das duas formas de guerra santa que trataremos de delinear as características das cruzadas, no seu aspecto institucional e como categoria permanente do espírito cristão.

Instituit nostro tempore praelia sancta: no nosso tempo Deus instituiu as guerras santas, escreve em princípios do século XII Guiberto, abade de Nogent, na sua crónica da primeira cruzada, que ficou conhecida pelo sugestivo e épico título: *Gesta Dei per Francos*.[3] A doutrina da cruzada, como "guerra santa" cristã, sem falar do Antigo Testamento, no qual as guerras são santas até mesmo nos pormenores dos ritos e dos costumes,[4] remonta a Carlos Magno, protótipo do guerreiro e do cruzado e à teoria da guerra de Santo Agostinho, formulada muito antes do nascimento do Islão.[5]

No entanto, a guerra santa cristã distingue-se da guerra justa que pode ser conduzida por um soberano temporal para defender a nação e o Estado de uma agressão inimiga. Guerra santa no sentido mais lato do termo, observa Erdmann, deve ser considerada, de facto, só a guerra concebida como acto religioso ou a que está em relação directa com a religião, porque é proclamada por uma autoridade espiritual, ou, pelo menos, por interesses predominantemente religiosos.[6] Se nem todas as guerras justas são santas,

3) CARDINI, 1993, p. 169.
4) VON RAD, 1951, pp. 29 e 49.
5) ERDMANN, 1996, p. 35; FLORI, 2001, pp. 37-39.
6) ERDMANN, 1996, p. 7; VILLEY, 1942, pp. 21-22.

a guerra santa, para o pensamento cristão, não só é justa, mas é, em certo sentido, a guerra justa por excelência: as cruzadas, nesta perspectiva, foram "o perfeito exemplo da guerra justa, *justissimum bellum*, e a ideia de uma guerra justa foi inevitavelmente desenvolvida e reafirmada durante o período das cruzadas".[7]

A distinção cristã entre guerra santa e guerra justa, que decorre da diferenciação entre as duas autoridades, a espiritual e a temporal, ajuda-nos a compreender a diferença fundamental entre as cruzadas e a *jihad*. Tal diferença pode ser considerada sob dois aspectos: o jurídico-institucional e o interior ou espiritual.

2. A dimensão jurídica das cruzadas

O aspecto jurídico-institucional das cruzadas refere-se à autoridade competente para proclamar a guerra santa. Na perspectiva cristã, fundada na distinção entre os dois poderes, compete aos príncipes temporais declarar a "guerra justa", mas somente ao Papa compete proclamar a cruzada. Do carácter de sociedade perfeita que lhe é próprio, deriva, com efeito, para a Igreja, *pleno jure*, o poder de coacção, tanto no plano espiritual como no plano material: as cruzadas constituíram disso uma expressão histórica.[8]

Graciano, no seu *Decretum*, escreve que a regra canónica proíbe, sem dúvida, os clérigos de pegar em armas, mas

7) HAZARD, ZACOUR, 1989, p. 33.
8) CASTILLA LARA, 1956, pp. 7-10.

não os proíbe de exortar os outros a pegar nelas contra os opressores e os inimigos de Deus: *ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum Dei oppuganationem eis licet hortari.*[9] Em apoio deste princípio, o jurista bolonhês refere um certo número de cânones que mostram como o Papa pode ordenar a convocação de um exército contra os sarracenos (can. 7) e que deve ser o vingador da sua grei (can. 8).

Símbolo por excelência da intervenção do Papa nos campos de batalha é a bandeira da Igreja, *vexillum sancti Petri*, que o Papa confia a quem combate em seu nome,[10] tal como está representado no mosaico de São João de Latrão, no qual se vê São Pedro a conceder o estandarte a Carlos Magno. Este gesto, que se tornou frequente na segunda metade do século XI, foi um dos primeiros com os quais o Papado quis consagrar uma expedição militar. A história desta bandeira culminará na instituição do cargo pontifício do "vessillifero di Santa Romana Chiesa", o "porta-estandarte da Santa Igreja Romana", cuja origem, como recorda Erdmann, está ligada à ideia de cruzada.[11]

A história das cruzadas está intimamente ligada à história do Papado. No século XI, uma época em que a Cristandade se viu dilacerada por discórdias e a Igreja representava o supremo ponto de referência, foi um Papa, o Beato Urbano II, quem conseguiu reunir os príncipes cristãos sob uma só bandeira para deter o avanço dos turcos e libertar a Terra Santa.[12]

---

9) GRATIANUS, *Decretum*, c. XXIII, q. 8, col. 1248.
10) VILLEY, 1942, pp. 59-61; ERDMANN, 1996, pp. 181-200; FLORI, 2001, pp. 163-174.
11) ERDMANN, 1995, p. 186.
12) BREHIER, 1925, col. 826.

As bulas das cruzadas e os cânones dos concílios apresentam sempre, como fim principal das cruzadas, a reconquista da Terra Santa ou a conservação do Reino Cristão de Jerusalém, que nascera com a primeira cruzada. Trata-se de uma finalidade eminentemente religiosa, que "tem a sua razão última na sacralidade dos Lugares Santos, sobre os quais, após o nascimento, vida e morte de Jesus Cristo, a Igreja tem um direito imprescritível".[13] Não se deve somente tornar acessível aos peregrinos o sepulcro de Cristo; cumpre evitar a ofensa à Cidade Santa que lhe é infligida pela presença dominante dos infiéis. Com efeito, a Terra Santa é a "herança de Cristo": é a terra que Cristo percorreu na sua vida terrestre, aquela terra que Deus prometera ao povo de Israel, o qual foi legitimamente substituído pelo povo cristão.

Cantam os cruzados com as palavras de Renaut de Beauvais: "Aqueles que receberam o baptismo / São os herdeiros desta terra / Onde o Filho de Deus quis sofrer / Por nós o martírio e a paixão".[14]

3. Um exército de penitentes e de peregrinos

Muitos historiadores contemporâneos destacaram a dimensão espiritual das cruzadas: para além de empresa bélica, elas apresentam-se como uma extraordinária ocasião de conversão, no sentido profundo que a Idade Média dava a este termo.

---

13) CASTILLO LARA, 1956, p. 85.
14) GUIDA, 2001, p. 67.

O sentimento mais forte que entra na formação do espírito de cruzada, segundo Jean Richard, é a consciência do pecado.[15] A libertação do Santo Sepulcro, segundo outros especialistas, teve um significado teológico, no sentido de que Cristo, morrendo e ressuscitando, libertou uma vez por todas os homens da morte e do pecado.[16] A perda da Terra Santa é vista, pois, como uma consequência dos pecados dos homens, permitida por Deus para que as culpas da humanidade se tornassem mais evidentes. Já o Concílio de Clermont tinha estabelecido que a peregrinação a Jerusalém seria válida "*pro omnia poenitentia*" e Urbano II e os seus sucessores garantiram a remissão de todas as culpas e a indulgência plenária a quem partia para a Terra Santa. Os cruzados partem como "peregrinos armados" para expiar as próprias culpas numa "nobre peregrinação / que purifica a alma pecadora / de modo a entregá-la a Deus imaculada e límpida".[17] O exército cruzado é, neste sentido, como destacou Paul Alphandéry na sua conhecida obra *A Cristandade e a ideia de Cruzada*, "um exército de penitentes" que busca, através da luta, merecer a recompensa eterna do céu.[18] "A cruzada – escreve Richard – foi um exército de peregrinos; animado do espírito de pobreza e sacrifício tornou-se um exército de penitentes".[19]

O historiador inglês, Jonathan Riley-Smith, dedicou um interessante estudo à *Cruzada como acto de amor*.[20]

15) RICHARD, 1969, p. 33.
16) VALLANÇON, 1995, p. 32.
17) GUIDA, 2001, p. 165.
18) ALPHANDÉRY, 1983, pp. 19-48.
19) RICHARD, 1969, p. 52; VILLEY, pp. 85-88.
20) RILEY-SMITH, 1980.

Neste ensaio, o autor recorda a bula *Quantum praedecessores*, de 1 de Dezembro de 1145, com a qual o Papa Eugénio III, referindo-se àqueles que tinham respondido ao apelo da primeira cruzada, afirma que eles estavam "inflamados pelo ardor da caridade".[21] De caridade e de amor de Deus, como motivo da cruzada, falaram Urbano II e São Bernardo de Claraval. Amor de Deus e amor do próximo são expressões da mesma chama de caridade: a cruzada, escreve ainda Richard, foi "antes de tudo a realização de um dever de assistência para com os irmãos em perigo aos quais se juntou a assistência àqueles que passavam necessidades. Este amor entre cristãos é o ponto de partida da cruzada, assim como a razão de ser das ordens religiosas nascidas nas cruzadas, os Templários e os Hospitalários".[22]

4. A "força armada" da Igreja

Estas considerações, embora correctas, não devem fazer esquecer o aspecto institucional das cruzadas, que não foram movimentos populares, peregrinações armadas "espontâneas" mas, antes de tudo, como sublinha o cardeal Castillo Lara no seu importante livro sobre a "coacção eclesiástica", expedições militares promovidas e dirigidas pela Igreja.[23] Com efeito, se o sujeito activo próximo das cruzadas era constituído por leigos (reis, príncipes, senhores feudais

21) EUGÉNIO III, *Epistola ad Ludovicum regem Galliarum*, col. 1064.
22) RICHARD, 1969, p. 30.
23) CASTILLO LARA, 1956, pp. 91-92.

e simples fiéis), o sujeito activo remoto e principal não era outro senão o próprio Papa, de quem o exército cruzado dependia directamente, formando o exército da Igreja. O cardeal Castillo Lara resume, assim, as características desta guerra:[24]

1) O Papa promulga pessoalmente a cruzada com uma *Bula* feita expressamente, e que promete indulgências e privilégios;

2) A Igreja intervém eficazmente no recrutamento desta força armada, através da pregação e do instrumento do *votum crucis*;

3) O Papa estabelece o momento da partida dos cruzados, chamado na literatura canónica *passaggium generale*;

4) A Igreja toma parte activa na direcção das operações militares. Não podendo participar pessoalmente, os Pontífices, como chefes reconhecidos da cruzada, fazem-se representar por legados que, mesmo sem dirigir as operações bélicas, desempenham um relevante papel como conselheiros.

A Igreja, em suma, considera o exército cruzado como um exército próprio, cuja direcção suprema pertence ao Papa. Este faz-se representar por um legado, o qual deve acompanhar as tropas e indicar os objectivos, de pleno acordo com o Pontífice.

Nas cruzadas, a Igreja tinha a consciência de exercer o seu poder coactivo, a *potestas gladii ecclesiastica*. "Quando convocavam as cruzadas, quando animavam os soldados

24) CASTILLO LARA, 1956, pp. 92-99.

colocando-os sob a sua alta direcção, os Pontífices nunca levantaram o problema da incongruência da guerra com o espírito da Igreja, nem se perguntaram se tinham o direito de organizar exércitos e lançá-los contra os infiéis (...). Por conseguinte, os Papas não só não a consideravam ilícita, mas tinham mesmo a consciência de exercer, desse modo, um poder que lhes era próprio: o supremo poder de coacção material; nem de longe pensavam invadir, assim, a esfera temporal que sabiam estar reservada somente ao Estado".[25]

Existe, neste ponto, uma diferença fundamental entre cruzada e *jihad*. No interior do Islão a ordem espiritual confunde-se com a ordem temporal. Assim, torna-se impossível distinguir entre guerras "justas", não necessariamente santas, e guerras "santas" directamente ligadas a um fim espiritual. A comunidade islâmica é religiosa e política ao mesmo tempo e a *jihad* é uma guerra, por definição, sempre "santa", mesmo quando é declarada por razões políticas. No Islão falta uma autoridade espiritual, análoga ao Papa, que possa proclamar a *jihad*: esta deverá ser declarada por simples leigos, que são os *ulemas*, com a possibilidade de que sejam proclamadas "guerras santas" opostas umas às outras, sem um critério objectivo de referências, já que a única e suprema referência no Islão é o Corão.

O califado, que continua vacante no Islão, não é uma instituição espiritual, mas sim temporal. O califa é uma espécie de monarca que pode colocar-se militarmente à cabeça da *jihad*, mas não a pode declarar. A *jihad* é, pois,

---

25) CASTILLO LARA, 1966, p. 115.

uma guerra sem dimensão institucional, substancialmente anárquica e igualitária, no sentido de que cada muçulmano é um *mujhadin*, em permanente "guerra santa". Pelo contrário, na Cristandade a cruzada, entendida em sentido jurídico e não figurado, é uma iniciativa pública extraordinária que compete só e especificamente à Igreja.

5. A dimensão interior da cruzada

Ao lado do aspecto institucional, existe uma dimensão interior da cruzada, um "espírito" que a mentalidade moderna tem dificuldade em compreender, tendendo a interpretá-la como uma cobertura de interesses políticos e económicos. E, no entanto, as cruzadas foram uma empresa colectiva de homens, de todas as classes sociais e de todas as regiões da Europa, os quais, respondendo ao apelo do Papa, voltaram as costas à estabilidade da sua vida privada, no feudo, nos municípios, nas famílias, para tomar o caminho da aventura e do desconhecido, não por interesses pessoais, mas para dar testemunho da verdade e da profundidade da própria fé, com a intenção de libertar e defender o Santo Sepulcro dos inimigos que tinham levantado a bandeira da meia-lua onde Jesus Cristo levantara a Cruz e vertera o seu Sangue divino.

Esta epopeia ainda hoje se impõe aos historiadores pelas suas características de nobreza e generosidade e ajuda-nos a perceber a dimensão interior e combativa da religião católica, mesmo através da comparação entre a perspectiva ideal dos cruzados e a do inimigo a quem eles se opunham.

A diferença entre a *jihad* e a cruzada tem a sua raiz última na profunda diversidade entre o Deus dos cristãos e o dos islamitas. No centro do Cristianismo estão o mistério da Santíssima Trindade e o mistério da Encarnação do Verbo. Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, redimiu a humanidade do pecado e abriu para ela as portas da Graça. A graça é a inabitação do Espírito Santo, terceira pessoa da Santíssima Trindade, na alma do cristão: a fé que ela suscita é muito diferente do humano sentimento religioso do islamita.

O monoteísmo corânico nada tem a ver com o monoteísmo cristão mas antes opõe-se diametralmente a este:[26] os muçulmanos são os primeiros em afirmá-lo, quando recitam o Corão: "São incrédulos aqueles que dizem: em verdade, Deus é um terceiro de três" (Cor. 5, 73). Alá não só não é uno e trino, mas não é Ser e não é Pessoa:[27] é uma Vontade em acção, que exige submissão.

"Um só é o Deus vivo: se é aquele revelado por Jesus Cristo, não pode ser aquele descrito no Corão";[28] o Islão, como o judaísmo hodierno, está condenado a ser uma religião ritual e exterior, porque privada do influxo sobrenatural da Graça que tem a sua fonte na segunda pessoa da Santíssima Trindade.

A *jihad,* diferentemente da guerra justa cristã, é uma guerra ofensiva, é uma guerra de agressão, até porque o Islão, não conhecendo a dimensão interior que caracteriza o

26) BAGET BOZZO, 2001, p. 109.
27) NITOGLIA, 1994, pp. 24-27.
28) NITOGLIA, 1994, p. 19.

Cristianismo, somente pode expandir-se através da força. O deus corânico não ama os homens e não pede o seu amor, exige simplesmente a sua submissão.[29] O seu imperativo é submeter todo o mundo a Alá. O mundo descrente não tem o direito de existir a não ser para escolher entre a conversão ou a destruição por obra do Islão.

Com efeito, para a "conversão ao Islão" não se exige mais do que a profissão monoteísta e uma série de formalidades: os cinco assim chamados *arkham al-Islam*, "pilares do Islão": a profissão de fé monoteísta, a peregrinação a Meca, o jejum no Ramadão, a esmola e a oração ritual. Além destas prescrições exteriores não se exige uma transformação profunda da alma e uma mudança de vida.

O islamita Sergio Noja recorda como, segundo a tradição, alguém se aproximou do "profeta" e lhe perguntou: "Se cumpro a oração canónica, pago o dízimo, faço o jejum do Ramadão e todos os outros actos legais e não acrescento qualquer outro, entrarei no Paraíso?". Maomé respondeu simplesmente: "Sim". "A resposta cristã – comenta Noja – teria sido certamente diferente, e muitos cristãos considerariam seguramente farisaica a resposta de Maomé".[30] Esta dimensão farisaica é confirmada pelo facto de que o Islão, tal como o judaísmo, admite a dissimulação,[31] ou seja, a possibilidade de renegar exteriormente a fé até porque não se exige uma coerência interior entre aquilo que a mente pensa e o que os lábios proferem.

---

29) BAGET BOZZO, 2001, p. 90.
30) NOJA, 1988, p. 146.
31) TEBIB, 1988, p. 93; CANTONI, 2000, pp. 131-132.

O Cristianismo, pelo contrário, é uma religião interior que se alimenta da vida sobrenatural da alma. O baptismo é o sacramento que inaugura esta vida sobrenatural, a vida da Graça: com ela, o homem sofre uma transformação interior, cujo fundamento está em Jesus Cristo, que disse: "Eu sou a videira, vós os sarmentos" (Jo, 15, 5).

Esta religião, precisamente porque é interior, é capaz de transformar profundamente a civilização, os costumes, as mentalidades, plasmando a sociedade a partir de dentro, tal como aconteceu ao mundo bárbaro e pagão. A vida e a morte da alma baptizada são também a vida e a morte da civilização, porque também as civilizações têm uma alma e podem tê-la na medida em que a verdade do Evangelho transforma a sociedade no seu íntimo, com as suas leis, instituições e costumes. Foi o que aconteceu com o nascimento e a afirmação da Idade Média cristã.

As palavras de Jesus Cristo: "Ide por todo o mundo, e pregai o Evangelho a toda a criatura. Quem crer e for baptizado, será salvo; mas quem não crer será condenado" (Mc, 16, 6), levaram os apóstolos e os missionários seus sucessores a propagar uma doutrina de verdade de um extremo ao outro da terra, fazendo apelo aos corações humanos com as armas da palavra e do exemplo.

A conquista cristã da sociedade, da qual os apóstolos e os discípulos foram os iniciadores, não se alcança mediante o uso da força, mas pacificamente, através da conquista das almas, isto é, das inteligências e dos corações dos homens. Mas a sociedade pacificamente conquistada, a sociedade tornada cristã passou a constituir um *corpus*, uma comunidade que tinha o direito a ser defendida da agressão por

parte de quem queria destruir o fruto da Paixão de Jesus Cristo. Neste sentido, as cruzadas podem ser definidas, simultaneamente, como guerra justa e, segundo as palavras de um investigador francês, como a "guerra santa por excelência".[32]

Flori fez questão de ressaltar, e bem, que entre a *jihad* e a cruzada existe uma diferença fundamental: "a primeira prega a *conquista*, a segunda a *reconquista*".[33]

Ninguém pode ser constrangido a crer, diz Santo Agostinho,[34] e a Igreja confirma este ensinamento, definindo a fé como um acto livre, que não pode sofrer imposições. Quem empreende a guerra santa, como os cruzados, não pretende impor a religião, mas tão só defendê-la. "Aqueles que crêem em Cristo – explica São Tomás – fazem guerra aos infiéis, não para os obrigar a crer mas para os obrigar a não levantarem obstáculos à fé de Cristo".[35]

As cruzadas nasceram para defender contra um ataque armado aquela civilização cristã que não nascera das armas, mas da pacífica conquista dos corações realizada pelos missionários, através da espada do espírito (Ef, 6, 17). Existe, por esse motivo, uma analogia, não uma identidade, entre a cruz empunhada pelos missionários e a que empunhavam os cruzados. Abraçavam a mesma cruz, ofereciam, através de vocações diversas, esforços e sacrifícios pelo mesmo ideal.

O objectivo dos missionários era a *plantatio Ecclesiae*, a instauração da Igreja e da vida cristã.[36] "As cruzadas

32) FLORI, 2001, p. 348.
33) Id., p. 256.
34) SANTO AGOSTINHO, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184, col. 315.
35) SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-Iiae, q. 10, a. 8 resp.
36) CATARZI, 1958, pp. 7-13.

– afirma Pio XII – propunham-se a libertação da Terra Santa, e, particularmente, do Sepulcro de Cristo, das mãos dos infiéis: fim grandemente nobre e elevado! Além disso, elas historicamente deviam servir para defender a fé e a civilização do Ocidente cristão contra o Islão. A obra missionária não se demora a assegurar e proteger as suas posições. A sua finalidade é fazer de todo o mundo uma Terra Santa. Ela pretende levar o reino do Redentor ressuscitado – a quem foi dado todo o poder no céu e na terra (Mt, 28, 18) – levar o seu império sobre os corações, através de todas as regiões, até a última cabana e ao último homem que habita no nosso planeta".[37]

6. Os monges cavaleiros na época das cruzadas

O duplo aspecto, espiritual e institucional, das cruzadas, reflecte-se, admiravelmente, nas ordens militares, como os Hospitálarios de São João, depois chamados "Cavaleiros de Rodes" e, por fim, "de Malta", ou os cavaleiros Templários e os Teutónicos, que nasceram e se desenvolveram na época das Cruzadas e uniram, segundo as palavras de São Bernardo, "a humildade do monge e a coragem do guerreiro".[38] "As ordens militares – escreve o cardeal Castillo Lara – são uma fiel expressão daquilo que se pode considerar como a *vis armata* da Igreja. Com efeito, os seus membros eram, ao

37) PIO XII, 1944, pp. 48-49.
38) Cfr, para além do texto *De Laude Novae Militiae* in CARDINI, 1992, as regras e os estatutos dos Templários in MOLLE, 1995.

mesmo tempo, soldados e monges. Enquanto religiosos, professavam os três votos tradicionais sob uma regra aprovada pela Santa Sé. Enquanto soldados, formavam um exército permanente pronto para entrar em batalha, em qualquer lugar onde existisse uma ameaça dos inimigos da religião cristã. O fim eclesiástico que, exclusivamente, se propunham, e a dependência da Santa Sé em que se colocavam através do voto de obediência, faziam deles soldados da Igreja".[39]

São Bernardo de Claraval dirigiu-se certa vez à nascente ordem dos Templários, com estas palavras inflamadas:

"Os cavaleiros de Cristo podem, com tranquilidade de consciência, combater a batalha do Senhor, sem temer de algum modo pecar pela morte do inimigo, nem o perigo de morrer: já que neste caso a morte, infligida ou sofrida por Cristo, nada tem de criminoso e, muitas vezes, comporta o mérito da glória. Com efeito, assim como com a primeira se dá glória a Cristo, assim com a segunda se obtém o próprio Cristo. O qual, sem dúvida, aceita de bom grado a morte do inimigo como punição, e também de bom grado, por maior razão, se dá ao soldado como consolação. O cavaleiro de Cristo mata com tranquila consciência e morre com ainda maior segurança. Morrendo favorece-se a si mesmo, matando favorece a Cristo. E não é sem razão que o soldado usa a espada. Ele é ministro de Deus para a punição dos maus e para exaltação dos bons. Quando mata um malvado não é homicida, mas, por assim dizer, malicida; é necessário ver

39) CASTILLO LARA, 1956, p. 109.

nele tanto o vingador que está ao serviço de Cristo, como o defensor do povo cristão. Assim, quando dá a sua vida, deve pensar que não morre, mas que alcança a glória eterna".[40] Nestas palavras alcança o seu ápice o ideal da "guerra santa" cristã; ideal diametralmente oposto ao relativismo moderno, o qual eleva a dogma o princípio da tolerância.

7. O dogma moderno da tolerância

A principal objecção levantada contra o conceito de "guerra santa", cristã ou islâmica, é a sua incompatibilidade com o princípio moderno da tolerância. No entanto, a tolerância, numa perspectiva cristã, não é nem pode ser um dogma ideológico, nem um fim último em si, mas somente uma atitude prática e prudente de indulgência perante uma opinião ou um comportamento considerado injusto.[41]

A tolerância cristã encontra o seu fundamento na virtude moral da prudência, que é aquela "com a qual julgamos rectamente – em cada caso concreto – aquilo que exige de nós a ordem ética";[42] mas, de per si, não é uma virtude, porque as virtudes são expressões imediatas do bem moral, enquanto que a tolerância é uma relação que pressupõe o bem, sem ser em si um bem propriamente dito. Com efeito, a tolerância pode ser justa, mas pode também ser imprudente e culposa, tanto assim que, mesmo na linguagem corrente,

40) SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *De Laude novae Militiae*, col. 924.
41) VEERMERSCH, 1912, p. 6; CAPPELLO, 1954, p. 227.
42) CATHREIN, 1913, p. 381.

se entende definir como intolerável aquilo que é difícil de aceitar ou suportar. Pelo contrário, se falamos de virtude natural ou virtude sobrenatural, podemos atribuir-lhe um significado absolutamente positivo. A caridade, ou a paciência, não conhecem excesso e, se forem levadas ao extremo, aumentam a força e a intensidade da virtude, enquanto que uma extrema tolerância pode ser um defeito ou uma culpa.

A concepção de tolerância, elaborada pelas seitas religiosas dos séculos XVI e XVII, e que chegou aos nossos dias através de Locke, Voltaire e Rousseau, é muito diversa da concepção cristã. Já não se trata de uma tolerância entendida como uma atitude prática e prudente, que de qualquer modo pressupõe sempre a verdade, mas de um "tolerantismo", entendido como dogma ideológico, que nega a existência de uma verdade conhecida como tal e que chega a coincidir, de facto, com o indiferentismo absoluto.

Deste "tolerantismo" nasce o pacifismo, entendido como doutrina que, sob pretexto de exaltar a paz, condena todo e qualquer uso da força que leve a matar alguém, desde a pena de morte até à guerra. Na perspectiva pacifista a guerra é considerada como um crime legalizado, mesmo quando se trate de guerra defensiva. O que está subjacente ao pacifismo é o sonho de uma humanidade reunida numa sociedade universal sem pátrias e sem diversidade de credos, como meio mais seguro para alcançar a paz perpétua.[43] A evolução humana deveria projectar os seus efeitos numa esfera de convivência na qual as tensões ideológicas estariam

43) MESSINEO, 1952, (b), col. 507.

fadadas a desaparecer da vida internacional. "Uma supercooperativa – observa Plinio Corrêa de Oliveira – coligaria no plano mundial os esforços dos povos, assim como, no plano nacional, isto se realizaria por obra de cooperativas menores. Seria uma forma anárquica de república universal",[44] na qual existiria "somente uma polícia, enquanto os progressos da ciência e da técnica não conseguissem eliminar o crime".[45]

Pacifismo e "tolerantismo" atribuem o mesmo valor à verdade e ao erro como expressões subjectivas da consciência, e equivalem a relativismo ideológico, a ecumenismo irénico e dissolvente, a cepticismo radical. Tudo deve ser tolerado, exceptuando aquilo que se opõe ao princípio da tolerância absoluta.

"É preciso que os homens, para merecer a tolerância, comecem por não ser fanáticos",[46] sentencia Voltaire, enquanto Rousseau afirma que todas as opiniões e cultos se podem tolerar, exceptuando a "intolerância" católica, responsável por afirmar a verdade exclusiva da Fé. Já que "não pode existir uma religião nacional exclusiva – diz ele – devem-se tolerar todas aquelas que, por sua vez, toleram as outras (...). Mas quem ousar dizer 'fora da Igreja não há salvação', deve ser expulso do Estado".[47]

Daqui a perseguição ideológica, psicológica e cruenta contra os católicos levada a cabo nos últimos dois séculos

---

44) CORRÊA DE OLIVEIRA, 1970, p. 73.
45) CORRÊA DE OLIVEIRA, 1998, p. 82.
46) VOLTAIRE, 1995, p. 101.
47) ROUSSEAU, 1971, pp. 181-182.

pelo totalitarismo, fruto do iluminismo e da Revolução francesa. Se a tolerância é um bem absoluto, só existe, na verdade, um mal absoluto, um erro absoluto que é a afirmação da Verdade. Se a paz material é o bem supremo, o único mal é a guerra e nenhuma guerra pode ser admitida a não ser a que for feita contra os "integristas" e "fundamentalistas" que ameacem o valor absoluto da paz. A única cruzada possível será, pois, aquela contra quem se obstinar em proclamar a existência objectiva e universal da Verdade: uma "cruzada" implacável contra a Cruz.

8. O martírio: acto supremo de afirmação da Verdade

Na perspectiva cristã, a negação mais radical do tolerantismo relativista é o martírio, "vértice – como afirma João Paulo II –, do testemunho da verdade moral".[48] Este é também o mais perfeito acto de caridade, pois um mártir é o perfeito imitador de Jesus Cristo, segundo a palavra do Evangelho: "Porque Deus amou de tal modo o mundo, que lhe deu o seu Filho Unigénito" (Jo, 3, 16) e ainda "o meu preceito é este: amai-vos uns aos outros. Não há maior amor do que dar a própria vida pelos seus irmãos" (Jo, 15, 13).

O conceito de martírio é inerente à própria vida do cristão. Jesus, no sermão sobre a missão dos apóstolos, disse: "Eis que Eu vos envio como ovelhas para o meio dos lobos" (Mt, 10, 16) e adverte: "Acautelai-vos dos homens, porque

48) JOÃO PAULO II, 1993, n. 93.

vos farão comparecer nos seus tribunais e vos açoitarão nas sinagogas. Sereis levados por minha causa à presença dos governadores e dos reis, para dar testemunho diante deles e diante dos gentios" (Mt, 10, 17-18).

O significado específico do vocábulo martírio equivale a "dar testemunho". Este testemunho atinge o seu ápice na profissão da frase *christianus sum*.[49] O testemunho é a essência do martírio e deve ser dado publicamente até a efusão do próprio sangue. O testemunho do martírio pressupõe e confirma o testemunho d'Aquele que "nasceu e veio ao mundo para dar testemunho da verdade" (Jo 18, 37).

O que confere esse carácter ao martírio não é a morte violenta, mas o facto de que a morte seja infligida por ódio à verdade cristã: este elemento causal ou finalístico distingue o holocausto cristão de qualquer outro sacrifício. O mártir deve ser condenado à morte por causa da sua fidelidade a um dos princípios da fé ou da moral dos quais a Igreja é mestra infalível, valendo aqui a afirmação de Santo Agostinho: *martyres non fecit poena, sed causa*.[50] Não é a morte que faz o mártir, diz Santo Agostinho, mas o facto de que o seu sofrimento e a sua morte estejam ordenados para a defesa da Verdade. A morte sofrida para testemunhar a Verdade é o martírio.

Existem verdades e valores morais, ensina João Paulo II, pelos quais se deve estar disposto a dar a própria vida:[51] semelhante testemunho "oferece um contributo de

49) PETERSON, 1952, col. 235.
50) SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 34, 13, col. 331.
51) JOÃO PAULO II, 1993, nn. 91-93.

extraordinário valor (...) para que o homem não se precipite na crise mais perigosa que o pode afectar: a confusão entre o bem e o mal, que torna impossível construir e conservar a ordem moral de cada um em particular e da comunidade. Os mártires, e, em geral, todos os santos na Igreja, com o exemplo eloquente e fascinante de uma vida totalmente transfigurada pelo esplendor da verdade moral, iluminam cada época da história, despertando nela o senso moral".[52]

O martírio pressupõe o combate. A próprio vida de Jesus Cristo pode ser considerada como um combate constante contra o conjunto das forças hostis ao Reino de Deus: o pecado, o mundo e o demónio. Que a vida do cristão seja uma luta é um dos conceitos que mais vezes se repete no Novo Testamento, onde se lê: "não será coroado senão aquele que tiver legitimamente combatido" (2 Tim, 2, 5). O Evangelho (*eu-anghelíon*) de resto, no seu significado originário, é o anúncio da vitória militar, neste caso a vitória de Cristo sobre o mal e as potências das trevas.

As cartas de São Paulo ensinam, com particular insistência, que a vida espiritual é uma luta. Nelas encontram-se, em muitas passagens, metáforas e imagens tiradas da vida dos guerreiros;[53] o apóstolo explica como a vida do cristão é um bom combate travado "como um bom soldado de Jesus Cristo" (2 Tim, 2, 3). "Despojemo-nos – diz ele – das obras das trevas e revistamo-nos da armadura da luz" (Rom, 13, 12);

52) Id., ib.
53) BOURGUIGNON — WERNER, 1937; BONZI DA GENOVA, 1950; CARDINI, 1982, pp. 178-179; ERDMANN, 1996, pp. 16-17.

"Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demónio (...). Estai, pois, firmes, tendo os vossos rins cingidos com a verdade, vestindo a couraça da justiça, tendo os pés calçados, prontos para ir anunciar o Evangelho da paz; sobretudo tomai o escudo da fé, com que possais apagar todos os dardos inflamados do Maligno. Tomai também o elmo da salvação e a espada do espírito, que é a palavra de Deus" (Ef, 6, 11-17).

9. A cruzada como categoria do espírito

O espírito de cruzada e o do martírio têm uma origem comum nesta dimensão profunda do combate espiritual. Nos cruzados, a perspectiva do martírio é representada no *signum super vestem*, a cruz sobre o hábito, que proclama a sua disponibilidade de derramar o sangue na luta contra os infiéis. O combatente pela fé, tal como o mártir, é aquele que está disposto a sacrificar a sua vida por Cristo, fazendo suas as palavras do Evangelho: "Que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro, se vier a perder a sua própria alma?" (Mt, 16, 26); e ainda: "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode lançar o corpo e a alma no inferno" (Mt, 10, 28).

Sob este aspecto a ideia de cruzada é uma marca característica e permanente do espírito cristão, que, ao longo da história, conheceu momentos de eclipse, mas nunca de crepúsculo. Os lugares santos foram novamente perdidos, caiu o Reino de Jerusalém, o fogo das cruzadas pareceu extinguir-se, mas, para além das aparências, a ideia de cruzada

não morreu. Santa Catarina de Siena e Santa Brígida da Suécia, no século XIV, fizeram apelo à cruzada, e foi em nome da "guerra santa" contra os inimigos da Cristandade que Scanderberg e Hunyadi empunharam as armas, no século XV, e os combatentes de Lepanto, de Viena e de Belgrado nos séculos seguintes.[54]

São Pio V constituiu contra os turcos uma "Santa Liga", que alcançou, a 7 de Outubro de 1571, a histórica vitória de Lepanto. "Se as insígnias medievais, indicadoras da soberania, exprimem muito das características ideais da soberania medieval – escreve o historiador da Igreja Hubert Jedin – isto vale também para os estandartes sob os quais combateu a Liga em Lepanto. Quando Marcantonio Colonna, a 11 de Junho de 1571, prestou juramento na capela pontifícia, recebeu das mãos do Papa, além do bastão de comando, uma bandeira de seda rubra. Sobre esta bandeira estava impressa a imagem de Cristo crucificado entre os príncipes dos apóstolos Pedro e Paulo; debaixo deles, via-se o escudo de Pio V e, como lema, estava escrito: *In hoc signo vinces*. O Cristo crucificado não é uma simples imagem de Cristo, mas a cruz dos cruzados: Pedro e Paulo simbolizam não só o facto de o príncipe Colonna estar ao comando do contingente papal, mas também o facto de a Igreja romana e o seu chefe, o Papa, se identificarem com a empresa. O lema *in hoc signo vinces* mostra como esta guerra é uma guerra de fé".[55]

---

54) HOUSLEY, 1992; RILEY-SMITH, 1994, pp. 275-328; VIGLIONE, 1998.
55) JEDIN, 1972, p. 715.

Com espírito análogo, um século mais tarde, o Beato Inocêncio XI organizou uma guerra santa contra os turcos, a qual permitiu a libertação de Viena em 1683, e a de Buda em 1686. Sob os muros de Viena combateu-se contra os turcos, recorda Pio XI, "não em favor de uma só e única cidade, de um só império, mas sim pela religião católica, pela civilização cristã de toda a Europa Ocidental".[56] Nossa Senhora foi proclamada padroeira e artífice desta empresa. À Mãe de Deus, "augusta soberana da Igreja militante", "terrível como um exército em ordem de batalha" (Cant 6, 3), Pio XII recorda que se aplica o nome de "Senhora das Vitórias, não ignoradas em Lepanto e Viena".[57]

No século XIX o espírito de cruzada animou os zuavos pontifícios que acorreram de todo o mundo para defender Pio IX. A eles o Papa concedeu todas aquelas indulgências que eram dadas aos cruzados da Terra Santa[58] e aos soldados que regressavam de Castelfidardo deu uma medalha, em cuja cercadura de prata se liam as palavras *pro Petri Sede*, circundando uma cruz de São Pedro "invertida, mas direita como um gládio desembainhado pela justiça". Os voluntários pontifícios não combateram para defender um reino temporal, mas a própria supremacia espiritual da Sé Apostólica que, no principado civil, tinha uma garantia e uma condição de liberdade, como Pio IX constantemente confirmou, afirmando que a ofensiva contra os Estados da Igreja se destinava a destruir "o fruto da Redenção e

56) PIO XI, 1933, p. 212.
57) PIO XII, 1940, p. 86.
58) RAGGI, 1992.

aquela santíssima fé que é a preciosíssima herança que chegou até nós do inefável sacrifício consumado sobre o Gólgota".[59]

10. O espírito de cruzada no século XXI

No século XX, talvez o século mais atroz na história da Igreja, levantou-se contra esta um novo inimigo, o comunismo, com razão definido, pelo seu imperialismo ideológico e armado, como "o Islão do século vinte".[60] Na sua radiomensagem de Natal de 1956, um dia depois da trágica repressão soviética na Hungria, Pio XII admite a possibilidade de promulgar contra este inimigo uma cruzada,[61] no sentido clássico e tradicional do termo; mas, após a sua morte, abriu-se na Igreja a era da "distensão" e do desarmamento psicológico e moral, até ao ponto de serem restituídas ao Islão as bandeiras conquistadas em Lepanto e de incluir as cruzadas nas pedidos públicos de "perdão".[62]

Condenar as cruzadas significaria, contudo, condenar o próprio papado, que as considerou como coisa própria e reprovar com ele uma série de Pontífices elevados às honras dos altares, como o Beato Urbano II, São Pio V, ou o Beato Inocêncio XI que empreenderam e apelaram para "guerras santas" em defesa da Igreja e da Cristandade ameaçadas.

---

59) Cit in DE MATTEI, 2000, pp. 97-98.
60) MONTEROT, 1970, pp. 43-187.
61) PIO XII, 1956, p. 736.
62) ACCATTOLI, 1997.

Todavia, o reino do caos que parece difundir-se pelo planeta no alvorecer do novo século, torna mais actual do que nunca defender a civilização cristã, pela qual um "cruzado do século XX",[63] Plinio Corrêa de Oliveira exortou a combater "com a coragem, a perseverança, a decisão de enfrentar e vencer todos os obstáculos, com as quais os cruzados marchavam para Jerusalém", lutando e morrendo "para restaurar algo que vale infinitamente mais do que o preciosíssimo Sepulcro do Salvador, isto é, o seu reino sobre as almas e sobre a sociedade, que Ele criou e salvou para que O amem eternamente".[64]

João Paulo II proclamou "Doutora da Igreja universal" Santa Teresinha do Menino Jesus,[65] canonizando, assim, com a vida, os seus escritos e doutrina. Numa página tocante, Santa Teresinha, dirigindo-se a Jesus, afirma querer "percorrer a terra, pregar o vosso Nome, e plantar sobre solo infiel a vossa Cruz gloriosa". Reunindo numa única vocação a de apóstolo, cruzado e mártir. "Sinto – escreve ela – a vocação de guerreiro, de sacerdote, de apóstolo, de doutor, de mártir; em suma, sinto a necessidade, o desejo, de realizar por vós, ó Jesus, todas as obras mais heróicas. Sinto na minha alma a coragem de um cruzado, de um zuavo pontifício: quero morrer num campo de batalha pela defesa da Igreja...".[66]

"Ó meu esposo divino, morrerei nos vossos braços a cantar, sobre o campo de batalha, com a arma em punho!",[67]

---

63) DE MATTEI, 1997.
64) CORRÊA DE OLIVEIRA, 1974, p. 4.
65) JOÃO PAULO II, 1997.
66) SANTA TERESINHA DO MENINO JESUS, 1997, p. 221.
67) Ib, p. 714.

escreve a 25 de Março de 1897; e, alguns meses depois, a 4 de Agosto, já no leito da morte, dirigindo-se à sua superiora, murmura: "Oh, não, não teria medo de ir à guerra. Por exemplo, no tempo das cruzadas, com que felicidade teria partido para combater os heréticos".[68]

Seria difícil acusar de fanatismo e intolerância a santa que se ofereceu em holocausto ao Amor Misericordioso e que a Igreja considera "mestra da fé e da vida cristã".[69] As suas palavras ardentes ajudam-nos a compreender a radical falsidade do paralelismo feito entre as cruzadas e a *jihad*, não só no que diz respeito às causas e ao fim objectivo das duas guerras santas, mas também no que respeita ao seu *animus*, ao seu espírito e modos, sobretudo quando se pretende encontrar um denominador comum para elas no "fanatismo" fundamentalista.

Pode-se combater por ódio ou por amor, com o coração exaltado ou com aquela paz interior que nasce da ordem das potências daquela alma que repousa em Deus, Senhor da paz: "Deus tranquilo – escreve o santo que ditou a regra dos Templários – em tudo dá tranquilidade; vê-l'O pacífico é estar em paz".[70] A paz interior, escreve por sua vez São Tomás citando Santo Agostinho é "a serenidade da mente, a tranquilidade da alma, a simplicidade do coração, o vínculo do amor, o consórcio da caridade".[71] Pelo contrário, o fanatismo é o sentimento de exaltação e consequente desequilíbrio,

68) Ib., pp. 1054-1055.
69) JOÃO PAULO II, 1997, p. 622.
70) SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *In Cantica*, serm., 23, 16.
71) SANTO AGOSTINHO, *Sermo 57, De Verbis Domini*, cit. por São Tomás de Aquino in *In Ioannem*, XIV, 27, ed. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, p. 368b.

que nasce em quem se afasta da verdade e do bem para seguir, com todas as suas forças, um erro que pode ser uma religião falsa, ou a ideia, também falsa, de que todas as religiões são verdadeiras. O espírito de tolerância, nesta perspectiva, é muito mais fanático do que o de cruzada, porque o fanatismo cresce com o ódio à verdade e não pode ser definido senão em função desta, a menos que professe um relativismo radical.

O fanatismo é a negação daquele espírito de cruzada que atinge a sua força em corações heróicos e pacíficos como o de Santa Teresinha do Menino Jesus.

Em dois mil anos de história, a Igreja Católica conheceu inúmeras agressões e perseguições, mas os seus piores inimigos foram aqueles que quiseram extinguir nela aquele amor de Deus que conduz ao sacrifício e à luta para defender os bens supremos da Fé da Civilização Cristã.

BIBLIOGRAFIA

Uma bibliografia completa, referente aos temas tratados neste estudo, teria constituído um volume de per si. A que segue limita-se às obras citadas nas notas.

ABD AL-QADIR UDA, *La shari'a: costituzione fondamentale dei musulmani* in *Dibattito sull'applicazione della shari'a*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Turim, 1995, pp. 11-22.

ABEDI MEHDI — LEGENHAUSEN GARY, *Jihad and Shahadat. Struggle and Martydom in Islam*, IRIS, Houston (Texas), 1986.

ACCATOLI LUIGI, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti I mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milão, 1997.

ACTA SANCTAE SEDIS, Typis Poliglottae Officinae, Roma.

AGOSTINHO DE HIPONA (SANTO), *De Civitate Dei*, texto latino, Città Nuova, Roma, 1978-1991, 3 vols.

- *Contra Faustum Manichaeum* in *P.L.*, 42, col. 207-518.
- *Contra Litteras Petiliani* in *P.L.*, 43 col. 245-388.
- *Enarrationes in Psalmos* in *P.L.*, 36.
- *Epistola ad Marcellinum*, 138, in *P.L.*, 33, col. 525-535.
- *Quaest. in Heptateuchum* in *P.L.*, 34, col. 547-824.
- *Epistola al conte Bonifacio*, 189, in *P.L.*, 33, col. 854-857.

AL-BUKHARI, *Detti e Fatti del Profeta dell'Islam*, UTET, Turim, 1982.

ALIGHIERI DANTE, *Divina Commedia*, Rizzoli, Milão, 1995, 3 vols.

ALPHANDERY PAUL — DUPRONT ALPHONSE, *La cristianità e l'idea di crociata,* Il Mulino, Bolonha, 1983 (1954).

AMERIO ROMANO, *Iota unum*, Ricciardi, Milão-Nápoles, 1985.

ARQUILLIÈRE H.-X., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, J. Vrin,-Paris, 1934.

BAGET BOZZO GIANNI, *Di fronte all'Islam. Il grande conflitto*, Marietti, Génova, 2001.
BAT YE'OR, *Juifs et Chrétiens sous l'Islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Berg International, Paris, 1994.
BERNARDO DE CLARAVAL (SÃO), *In Cantica serm. 23* in *P.L.*, 183, col. 884-894.
– *De Laude Novae Militiae* in *P.L.*, 182, col. 921-940.
BONZI DA GENOVA UMILE, entrada *Combattimento spirituale* in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IV (1950), col. 37-40.
BOURGUIGNON PIERRE — WERNER FRANCIS, entrada *Combat spirituel* in *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, vol. II, I (1937), col. 1135-1142.
BOUSQUET GEORGE, *Le droit musulman*, PUF, Paris, 1963.
BRANCA PAOLO, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulamno fra rinnovamento e tradizione* com prefácio de Maurice Borrmans, Marietti, Génova, 1997 (1991).
– *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
BRÉHIER LOUIS, entrada *Croisades* in *DAFC* (1925), col. 819-827.
BRIÉRE YVES (DE LA), S.J., *Paix et Guerre* in *DAFC*, vol. III (1926), col. 1258-1303.
– *Le droit de juste guerre. Tradition théologique, adaptations contemporaines*, A. Pedone, Paris, 1938.

CAHEN CLAUDE, entrada *« Dhimma »* in *Encyclopédie de l'Islam*, cit., vol. II (1965), pp. 234-238.
CAMILLERI RINO, *I santi militari*, Piemme, Casale Monferrato, 1992.
CANTONI GIOVANNI, *Aspetti in ombra della legge sociale dell'Islam. Per una critica della vulgata "islamicamente corretta"*, Centro Studi sulla Cooperazione "A. Cammarata", S. Cataldo (Caltanisetta), 2000.
CAPELLO FELIX M., S.J., *Summa iuris pubblici ecclesiastichi*, editio sexta, Gregoriana, Roma, 1954.
CARDINI FRANCO, *Alle radici della cavalleria medievale*, La Nuova Italia, Florença, 1982.
– *I poveri cavalieri del Cristo. Bernardo di Clairvaux e la fondazione dell'Ordine Templare*, Il Cerchio, Rímini, 1992.
– *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Jouvence, Roma, 1983.
CARRÉ OLIVIER, *L'Islam et l'État dans le monde aujourd'hui*, PUF, Paris, 1982.
CASTILLO LARA ROSALIO (Cardeal), *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Pontificio Ateneo Salesiano, Turim, 1956.

CATARZI DANILO, *Teologia delle missioni estere*, Istituto Saveriano Missioni Estere, Parma, 1958.

CATECISMO MAIOR DE SÃO PIO X, Ares, Milão, 1979.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Libreria Editrice Vaticana, Cidade do Vaticano, 1992.

CATHREIN VIKTOR, S.J., *Filosofia morale*, Libreria Editrice Fiorentina, Florença, 1913.

CENTI TITO S., O. P., *"Giusta vendetta" e rappresaglia contro il terrorismo* in *Cristianità*, 60 (Abril, 1980), pp. 2-5.

CHERATA CHAFIK, entrada *Dhimma* in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., E. J. Brill — G. P. Maisonneuve & Larosa, Leyde-Paris, 1960-1998, vol II, 1965, p. 238.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo « Gaudium et Spes »* de 7 de Dezembro de 1965.

CORRÊA DE OLIVEIRA PLINIO, *Trasbordo ideologico inavvertito e dialogo*, L'Alfiere, Nápoles, 1970.

– *La crociata del secolo XX* in *Cristianità*, nº. 7 (Set-Out., 1974), pp. 1-4.

– *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Luci sull'Est, Roma, 1998.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris, 1907-1953, 30 vols.

DAFC = *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Beauchesne, Paris, 1925-1931, 4 vols.

DASSETO FELICE — BASTENIER ALBERTO, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Edizioni del Lavoro, Roma, 1991.

DDC = *Dictionnaire de Droit Canonique*, Letouzey et Ané, Paris, 1935-1958, 7 vols.

DELARUELLE ÉTIENNE, *L'idée de croisade in Saint Bernard* in « Melanges Saint Bernard », Dijon, 1953 ; *L'idée de croisade au Moyen Âge*, Bottega d'Erasmo, Turim, 1980, pp. 157-168.

DE LEONARDIS MASSIMO, *Europa-Stati Uniti : un Atlantico più largo ?*, com a colaboração de MAURO FERRANTI, Franco Angeli, Milão, 2001.

DEL VALLE ALEXANDRE, *L'islamisme et les Etats-Unis. Une alliance contre l'Europe*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1997.

– *Guerres contre l'Europe. Bosnie-Kosovo-Tchétchénie*..., Éditions des Syrtes, Paris, 2000.

DE MATTEI ROBERTO, *O Cruzado do Século XX, Plinio Corrêa de Oliveira*, Livraria Civilização Editora, Porto, 1997.

– *A sinistra di Lutero. Sette e movimenti religiosi del cinquecento*. Città Nuova, Roma, 1999.

– *Pio IX*, Livraria Civilização Editora, Porto, 2000.
– *A Soberania Necessária. Reflexões sobre a crise do Estado moderno*, Livraria Civilização Editora, Porto, 2002.
D'EMILIA ANTONIO, entrada *Editto di Medina* in *Novissimo digesto Italiano*, UTET, Turim, 1964, vol. VI, pp. 404-405.
– *Scritti di diritto islamico*, sob a direcção de Francesco Castro, Istituto per L'Oriente, Roma, 1976.
DEMPF ALOIS, *Sacrum Imperium*, Le Lettere, Florença, 1988 (1933).
DE PANGE JEAN, *Le Roi très-chrétien*, Arma Artis, Paris, 1985 (1949).
Dibattito sull'applicazione della Sharia, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Turim, 1995.
DSP = *Dictionnaire de Spiritualité catholique*, Beauchesne, Paris, 1937-1994, 16 vols.

Enciclopedia Cattolica, Sansoni, Florença, 1949-1954, 12 vols.
Encyclopédie de l'Islam, E. J. Brill-G.P. Maisonneuve & Larose, Leyde-Paris, 1960-1998, 10 vols.
ERDMANN CARL, *Alle origini dell'idea di crociata*, Centro italiano di Studi sull'Auto Medioevo, Espoleto, 1996.
ÉTIENNE BRUNO, *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milão, 1988.
EUGÉNIO III, *Epistola ad Ludovicum regem Galliarum*, 48, in *Epistolae et privilegia* in *P.L.*, 180, col. 1064-1066.
FATTAL ANTOINE, *Le Statut legal de non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beirute, 1958.
FAYE GUILLAUME, *La colonisation de l'Europe. Discours vrai sur l'immigration et l'Islam*, L'Encre, Paris, 2000.
FERRARI SILVIO (sob a direcção), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico della comunità musulmana*, Il Mulino, Bolonha, 1996.
FIORANI PIACENTINI VALERIA, *Il pensiero militare nel mondo islamico*, vol. I, *Credenti e non-credenti: il pensiero militare e la dottrina del jihad*, "Rivista Militare", Roma, 1991.
FLORI JEAN, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Aubier, Paris, 2001.
FOLZ ROBERT, *Étude sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, Slatkine, Genebra, 1973 (1951).

GARCÍA DE HARO RAMÓN, *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, Ares, Milão, 1995.
GARDET LOUIS, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, Vrin, Paris, 1981.

GELÁSIO I, *Epistola VIII ad Anastasium Imperatorem* in P.L., vol. 59, col. 41-47.
GÉRÉ FRANÇOIS, *La guerre psycologique*, Economica, Paris, 1997.
GIACON CARLO, S. J., *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana*, Fratelli Boca, Milão, 1950, vol. III.
GIORDA JEAN-LUC, *Ma esiste un Islam moderato?* in "Il Tempo", 11 de Outubro de 2001.
GOLDZIHER IGNAZ, *Le dogme et la loi de l'Islam*, P. Geuthner, Paris, 1920.
– *Muslim Studies*, George Allen & Unwin, Londres, 1967, 2 vols.
GRAZIANO, *Decretum*, emendatum et variis lectionibus simul et notationibus illustratum in *P.L.*, vol. 187 (1861).
GUIDA SAVERIO (sob a direcção), *Canzoni di crociata*, Oscar Mondadori, Milão, 2001.
GUOLO RENZO, *Il partito di Dio. L'Islam radicale contro L'Occidente*, Guerini e Associati, Milão, 1994.
– *Avanguarda della fede. L'islamismo tra ideologia e politica*, Guerini e Associati, Milão, 1999.

HAZARD H. W., ZACOUR N. P., *A History of the Crusades*, vol. VI, *The Impact of the Crusades on Europe*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989.
HEERS JACQUES, *Les Barbaresques. La course et la guerre en Méditerranée, XIV-XVI siècle*, Perrin, Paris, 2001.
HEFELE CHARLES-JOSEPH, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. I, Letouzey et Ané, Paris, 1907.
HOUSLEY NORMAN, *The Later Crusades, 1274-1580. From Lyons to Alcazar*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
HUNTINGTON SAMUEL P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milão, 2000.

Insegnamenti pontifici. La pace internazionale. Parte Prima: *La guerra moderna*, Edizioni Paoline, Roma, 1962.

JEDIN HUBERT, *Papa Pio V, la Lega Santa e l'idea di crociata in Chiesa della fede. Chiesa della storia,* Morcelliana, Brescia, 1972, pp. 703-723.
JOÃO PAULO II, *Messagio per la Giornata Mondiale della Pace de 1de Janeiro de 1981* in *Messaggi di pace*, cit., pp. 130-147.
– *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace de 1 de Janeiro de 1982* in *Messaggi di pace*, cit., pp. 348-364.

- Encíclica *Veritatis Splendor* de 6 de Agosto de 1993 in *Insegnamenti*, vol. XVI, 2, Libreria Editrice Vaticana, Cidade do Vaticano, 1995, pp. 156-375.
- Carta Apostólica de proclamação de Santa Teresinha do Menino Jesus e da Santa Face como "Doutora da Igreja Universal" de 19 de Outubro de 1997 in *Insegnamenti,* vol. XX, 2 (1997), pp. 616-630.
- Mensagem de 14 de Dezembro de 2000 in "L'Osservatore Romano", ed. semanal, n. 51, 22 de Dezembro de 2000, p.5.

KANTOROWICZ ERNST, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Einaudi, Turim, 1989 (1957).
LECLER JOSEPH, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia, 1967 (1955), 2 vols.
LECLERCQ HENRI, O.S.B., entrada *Militarisme* in *DACL*, vol. XI (1933), col. 1108-1181.
LEWIS BERNARD, *Europa barbara e infidele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Mondadori, Milão, 1983.
- *La rinascita islamica*, Il Mulino, Bolonha, 1991 (a).
- *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari, 1991 (b).
- *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

LIND WILLIAM S., *Defending Western Culture* in "Foreign Policy", n. 84 (Fall 1991), pp. 40-50.

MAWDUDI, S. A.A., *The Islamic Law and Constitution*, Islamic Publications Ltd., Lahore, 1975.
MAZZELLA, Mons. ORAZIO, *La Guerra nel dogma, nella morale, nella storia della Chiesa Cattolica*, Tipografia Arcivescovile, Taranto, 1936.
MERAD ALI, *L'Islam contemporain*, P.U.F., Paris, 1995.
Messaggi di Pace. I discorsi integrali per la Giornata Mondiale della Pace dal 1968 al 1999, Effatà editrice, Cantalupa (Turim), 1999.
MESSNER JOHANNES, *Etica Social, política y economica a la luz del derecho natural*, Rialp, Madrid, 1967.
MESSINEO ANTONIO, entrada *Guerra* in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI (1952), col. 1230-1239 (a).
- Entrada Pacifismo in *Enciclopedia Católica*, vol. IX (1952), col. 505-509 (b).

MICHEL ALBERT, entrada *Vengeance* in *DTC*, vol. XV (1950), col. 2613-2623.
MITCHELL, R. P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

MOLLE JOSÉ VINCENZO, *I templari. La regola e gli statuti dell'Ordine*, Ecig, Génova, 1995.
MONNEROT JULES, *Sociologia del comunismo*, Giuffrè, Milão, 1970 (1949).
MORISI ANNA MARIA, *La Guerra nel pensiero cristiano dale origini alla crociate*, Sansoni, Florença, 1963.
MUCCHIELLI ROGER, *La subversion*, C.L.C., Paris, 1976.
MURATA SACHIKO - CHITTICK WILLIAM C., *The vision of Islam*, Paragon House, St. Paul, Minnesota, 1994.
MUSTAFA HALA, *L'Islam politico in Egitto: il richiamo sull'applicazione della sharia'ah del movimenti islamici radicali* in *Dibattito sull'applicazione della Shari'a*, cit., pp. 39-54.

NALLINO CARLO ALFONSO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. III, *Storia dell'Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*, Istituto per l'Ordine, Roma, 1941.
NITOGLIA STEFANO, *Islam, Anatomia di una setta*, Effedieffe, Milão, 1994, 4ª. ed.
NOJA SERGIO, Maometto, Editrice Esperienze, Fossano, 1974.
– *L'Islam e il suo Corano*, Mondadori, Milão, 1988.
– *Maometto profeta dell'Islam*, Mondadori, Milão, 1991.
Novissimo Digesto Italiano, vol. VI, UTET, Turim, 1960.

ORTOLAN T., entrada *Guerre* in *DTC*, VI 2 (1925), col. 1899-1962.
OTTAVIANI CARD. ALFREDO, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, ed. IV, emendata et aucta, Typis Polyglottis Vaticanis, Cidade do Vaticano, 1958, 2 vols.

PANAYOTIS J. VATIKIOTIS, *Islam: stati senza nazione*, Il Saggiatore, Milão, 1993.
PANETTA RINALDO, *I saraceni in Italia*, Mursia, Milão, 1998.
PARTNER PETER, *Il Dio degli eserciti. Islam e cristianesimo: le guerre sante*, Einaudi, Turim, 1997.
PEREÑA VICENTE LUCIANO, *Teoria de la Guerra en Francisco Suárez*, C.S.I., Madrid, 1954.
PETERS RUDOLPH, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Markus Wiener, Princeton, 1996.
PETERSON ERIK, entrada *Martirio e martire* in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII (1952), col. 233-236.

PIEPER JOSEF, *Sulla fortezza*, Morcelliana, Brescia, 1965.
PIO XI, Carta *Quinquagesimo* de 30 de Agosto de 1933 ao cardeal La Fontaine in *La pace internazionale*, pp. 212-213.
PIO XII, *Discorsi e radiomessaggi*, Tipografia Vaticana, Cidade do Vaticano, 1959, 21 vols.
- Encíclica *Summi Pontificatus* de 20 de Outubro de 1939 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. III, pp. 453-467.
- Discurso de 21 de Abril de 1940 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. II, pp. 81-87.
- Discurso de 24 de Junho de 1944 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. VI, pp. 47-52.
- Radiomensagem ao mundo de 24 de Dezembro de 1948 in Discorsi e radiomessaggi, vol. X, pp. 311-324.
- Encíclica Summi Maeroris de 19 de Julho de 1950 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. XIII, pp. 518-521.
- Alocução de 19 de Outubro de 1953 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. XV, pp. 417-428.
- Discurso de 30 de Setembro de 1954 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. XVI, pp. 167-179.
- Radiomensagem de Natal ao mundo de 23 de Dezembro de 1956 in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. XVIII, pp. 723-742.

P.L. = *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, sob a direcção de Jean-Paul Migne, Firmin-Didot, Paris, 1857-1926, 161 vols.

RAGGI PIERO, *La nona crociata. I volontari di Pio IX in difesa di Roma (1860-1870)*, Libreria Tonini, Ravena, 1992.
RICHARD JEAN, *L'esprit de la croisade*, Cerf, Paris, 1969.
RILEY-SMITH JONATHAN, *Crusading an Act of Love*, "History. The Journal of Historical Association", vol. 65, n. 213 (Fev. de 1980), pp. 177-191.
- *Breve storia delle crociate*, Oscar Mondadori, Milão, 1994.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Du contrat social*, Einaudi, Turim, 1971 (1762).
ROY OLIVIER, *Genéalogie de l'Islamisme*, Hachette, Paris, 1995.

SIBAY HALIM SABIT (Tyan E.), entrada *Djihad* in *Encyclopédie de l'Islam*, cit., vol. II (1965), pp. 551-553.
STAMER M. AFR. JOSEF, *L'Islam en Afrique au sud du Sahara*, Aide à L'Église en Détresse, Koenigstein, 1995.
SORDI MARTA, *Il cristianesimo e Roma*, Cappelli, Bolonha, 1965.
SUÁREZ FRANCISCO, *Opera Omnia*, Vivés, Parisiis, 1856-1878, 26 vols.

TEBIB ROGER, Traité de la guerre sainte, vol. I, L'Ombre de Poitiers. L'intégrisme islamite dans le monde contemporain, Éditions Ulysse, Bordéus, 1988.
TERESINHA DO MENINO JESUS (SANTA), Opere complete, Libreria Editrice Vaticana, Cidade do Vaticano, 1997.
TOMÁS DE AQUINO (SÃO), *Summa Theologica*, texto latino das Ed. Studio Domenicano, Bolonha, 1984, 35 vols.
– *In Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Marietti, Turim, 1952.

VALLANÇON FRANÇOIS, *De la Croisade* in "Sedes Sapientiae" n. 53 (Outono, 1995), pp. 25-45.
VAN CREVELD MARTIN, *The Transformation of War*, The Free Press, Nova Iorque, 1991.
VANDERPOL ALFRED, *Le droit de Guerre d'après les théologiens et les canonistes* du Moyen Âge, A. Tralin, Paris, 1911.
– *La doctrine scolastique du droit de guerre*, A. Pedone, Paris, 1919.
VEERMERSCH ARTHUR, S.J., *La tolérance*, Beauchesne, Paris, 1912.
VERCELLIN GIORGIO, L'Islam e la guerra, Giunti, Florença, 1997.
VIGLIONE MASSIMO, *Il problema della crociata dal II Concilio di Leone alla morte di Pio II (1274-1464)* in "Ricerche di Storia sociale e religiosa", XXVII, 54 (1998), pp.201-263.
VILLEY MICHEL, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Vrin, Paris, 1942.
VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Editori Riuniti, Roma, 1995, (1763), 5a. ed.
VON RAD GHERARD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli Verlag, Zurique, 1951.

WATT MONTGOMERY, *Islamic Political Thought*, University Press, Edimburgo, 1980.
– Breve storia dell'Islam, Il Mulino, Bolonha, 2001.
WELTY EBERHARD, O. P., *Catechismo sociale*, Paoline, Francavilla a.m. (Chieti), 1966, 2 vols.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abd al Qadir Uda: 52
Abedí Mehdi: 58
Abraão: 26
Accattoli Luigi: 104
Agostinho (Santo): 8, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 80, 92, 99, 106
Alighieri Dante: 14
Alphandéry Paul: 84
Ambrósio (Santo): 23
Amerio Romano: 44
Arquillière H.-X.: 11
Azhar (al), 53

Baget Bozzo Gianni: 89
Bakr Abu: 68
Banna al Hassan: 50, 51
Bastenier Alberto: 74
Bat Ye'or: 67
Beauvais Renaut de: 83
Bento (São): 11
Bernardo de Claraval (São): 85, 93, 94, 95, 106
Boumedienne Houari: 73
Bourguignon Pierre: 100
Branca Paolo: 47, 51, 57, 58, 61, 70, 72
Bréhier Louis: 82
Brière Yves de la: 15, 16, 17, 19, 21, 22, 27
Brígida da Suécia (Santa): 102
Bukhari (al): 52

Cahen Claude: 66
Cammilleri Rino: 15
Cantoni Giovanni: 66, 90
Cappello Felix M.: 95
Cardini Franco: 15, 80, 93, 100
Carlos Magno: 11, 12, 13, 14, 80, 82
Carlos Martel: 48
Castillo Lara Rosalio: 81, 83, 85, 86, 87, 93, 94
Catarzi Danilo: 92
Catarina de Siena (Santa): 102
Cathrein Viktor: 95
Centi Tito S.: 22

Cherata Chafik: 66
Chittick William: 47
Clausewitz Karl von: 41, 48
Colonna Marcantonio: 102
Cornelio: 26
Corrêa de Oliveira Plinio: 97, 105
Constantino-o-Grande: 14, 15, 16

Dante: 14
Dassetto Felice: 74
David: 23
Delaruelle Étienne: 14
De Leonardis Massimo: 38
De Mattei Roberto: 11, 40, 79, 104, 105
D'Emilia Antonio: 47, 52
Dempf Alois: 11
Diocleciano: 16
Dufaur Luis: 63

Erdmann Karl: 16, 80, 82, 100
Étienne Bruno: 50, 72
Eugénio III: 85
Eustáquio (Santo): 16

Fattal Antoine: 66, 67
Faye Guillaume: 48
Faraj Salam: 61
Ferrari Silvio: 74
Fiorani Piacentini Valeria: 51, 60, 77
Flori Jean: 14, 17, 80, 82, 92
Folz Robert: 14

Gardet Louis: 53, 54, 56
Gedeão: 23
Gelásio I: 12
Genova, Bonzi da: 100
Geré François: 41
Giacon Carlo: 23
Giorda Jean-Luc: 72
Goldziher Ignaz: 48, 64
Graciano: 14, 23, 81
Guiberto (abade): 79
Guida Saverio: 83
Guolo Renzo: 50, 51, 53, 55, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 72, 73, 75, 76, 77

Hazard H. W.: 81
Heers Jacques: 49
Hefele Charles-Joseph: 16
Housley Norman: 102
Huntington Samuel: 7, 76, 77
Hunyadi Giovanni: 102

Inocêncio XI: 103, 104

Jedin Hubert: 102
João XXIII: 39
João Batista (São): 26
João Paulo II: 11, 32, 43, 44, 98, 99, 105, 106
Josué: 14, 23
Judas Macabeu: 14, 44

Kantorowicz Ernst: 11

Leão III: 11
Lecler Joseph: 79
Leclercq Henri: 15
Legenhausen Gary: 58
Lewis Bernard: 49, 53, 54, 60, 63, 72, 76
Lind William: 7, 40
Locke John: 96

Maomé: 47, 48, 52, 67, 69, 90
Maomé II: 49
Maquiavel Niccolò: 48
Maraghi (al): 53
Marco Aurélio: 16
Maurício (São): 16
Maximiano: 16
Maximiliano (São): 15
Mawdudi Abu Ala (al): 50, 51, 52, 70
Merad Ali: 70
Messineo Antonio: 44, 96

Messner Johannes: 30, 36
Michel Albert: 22
Mitchell R.P.: 50
Moisés: 23, 26
Molle José Vincenzo: 93
Monterot Jules: 104
Morisi Anna Maria: 13
Mucchielli Roger: 41
Murata Sachiko: 47

Nallino Carlo Alfonso: 69, 70
Nitoglia Stefano: 56, 66, 67, 68, 71, 89
Noja Sergio: 47, 65, 90

Ottaviani Alfredo: 30

Panayotis J. Vatikiotis: 54
Panetta Rinaldo: 49
Pange Jean de: 11
Partner Peter: 79
Paulo (São): 12, 23, 100, 102
Pedro (São): 12, 25, 26, 82, 102
Pereña Vicente Luciano: 23
Peters Rudolph: 58
Peterson Erik: 99
Pio V (São): 49, 102, 104
Pio IX: 39, 103
Pio X (São): 24
Pio XI: 103
Pio XII: 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 93, 103, 104

Qutb Sayyd: 50, 51, 57, 61, 63, 64

Rad Gherard von: 80
Raggi Piero: 103
Richard Jean: 84, 85
Riley-Smith Jonathan: 84, 102
Rolando: 14
Rousseau Jean-Jacques: 96, 97
Roy Olivier: 50, 51, 56, 74, 77

Sansão: 23
Scanderberg: 102
Sebastião (são): 16
Sibay Halim Sabit: 58, 59, 60
Stamer Alfr. Josef: 53, 54
Suárez Francisco: 23, 24
Sun-Tzu: 48

Taymia Ibn: 61
Tebib Roger: 90
Teresinha do Menino Jesus (Santa): 105, 107
Tertuliano: 15
Tomás de Aquino (São): 19, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 92, 106

Urbano II: 82, 84, 85, 104
Ulpiano: 22

Valle Alexandre del: 7, 73, 74, 76
Vallançon François: 84
Van Creveld Martin: 40
Vanderpol Alfred: 23
Veemersch Arthur: 95
Vercellin Giorgio: 58, 62
Viglione Massimo: 102
Villey Michel: 13, 14, 80, 82
Vitoria Francisco de: 23, 25
Voltaire François Arouet de: 96, 97

Watt Montgomery: 47, 69, 71, 72
Welty Eberhard: 27, 30, 33, 36
Werner Francis: 100

Zacour N.P.: 81

ÍNDICE

Introdução 7

Capítulo I

A guerra justa cristã

1. Carlos Magno: modelo de soberano e de guerreiro cristão 11
2. Militares e cristãos nos primeiros séculos 14
3. A teoria da guerra justa em Santo Agostinho 17
4. A teoria da guerra justa em São Tomás de Aquino 19
5. A guerra justa na Segunda Escolástica 22
6. Pró e contra a guerra justa 24
7. As características da guerra moderna 28
8. As condições da guerra justa na idade contemporânea 32
9. As armas nucleares, bacteriológicas e químicas e a guerra "pós-moderna" 34
10. As guerras "humanitárias" 38
11. As guerras "assimétricas" 40
12. As verdadeiras causas e os remédios das guerras 42

Capítulo II

A guerra santa islâmica

1. Um milénio de guerras depois do Édito de Medina 47
2. O "despertar" do Islão contemporâneo: o "Livro e a espada" 49
3. "O Corão é a nossa constituição" 52
4. Uma religião igualitária 55
5. *Jihad*: a "guerra santa" islâmica 58
6. Os dois partidos: o Islão e os "infiéis" 61
7. A natureza da tolerância no Islão 65
8. *Jihad*: um problema de autoridade 68
9. Existe um Islão moderado? 70
10. Um "choque de civilizações" 75

Capítulo III

As Cruzadas, a* Jihad*, e a tolerância moderna

1. Guerra santa e guerra justa 79
2. A dimensão jurídica das cruzadas 81
3. Um exército de penitentes e de peregrinos 83
4. A "força armada" da Igreja 85
5. A dimensão interior da cruzada 88
6. Os monges cavaleiros na época das cruzadas 93
7. O dogma moderno da tolerância 95
8. O martírio: acto supremo de afirmação da Verdade 98
9. A cruzada como categoria do espírito 101
10. O espírito de cruzada no século XXI 104

Bibliografia 109
Índice onomástico 119

Em que casos se pode dizer que uma guerra é "lícita"? Quais são as condições para uma guerra "justa"? Nos nossos dias , terá mudado o conceito de guerra religiosa no Islão? É aceitável o uso de armas nucleares, bacteriológicas e químicas? Existe uma anologia entre a *Jihad* e as Cruzadas?

Através de uma rigorosa análise histórica, emerge neste livro a radical diferença entre o modelo islâmico da "guerra santa" e a doutrina tradicional cristã sobre a "guerra justa". Um balanço objectivo sobre as relações entre cristãos e muçulmanos, desde sempre oscilantes entre a árdua busca do diálogo e o sangrento choque de civilizações.

Roberto de Mattei *nasceu em Roma, em 1948. Licenciado em Ciências Políticas pela Universidade "La Sapienza", de Roma, foi assistente na mesma Faculdade do Professor Augusto del Noce, e, posteriormente, do historiador Armando Saitta. Desde 1986, é catedrático de História Moderna na Universidade de Cassino. Jornalista e escritor, é autor de numerosos livros e artigos.*

ISBN 972-26-1686-2

9 789722 616867